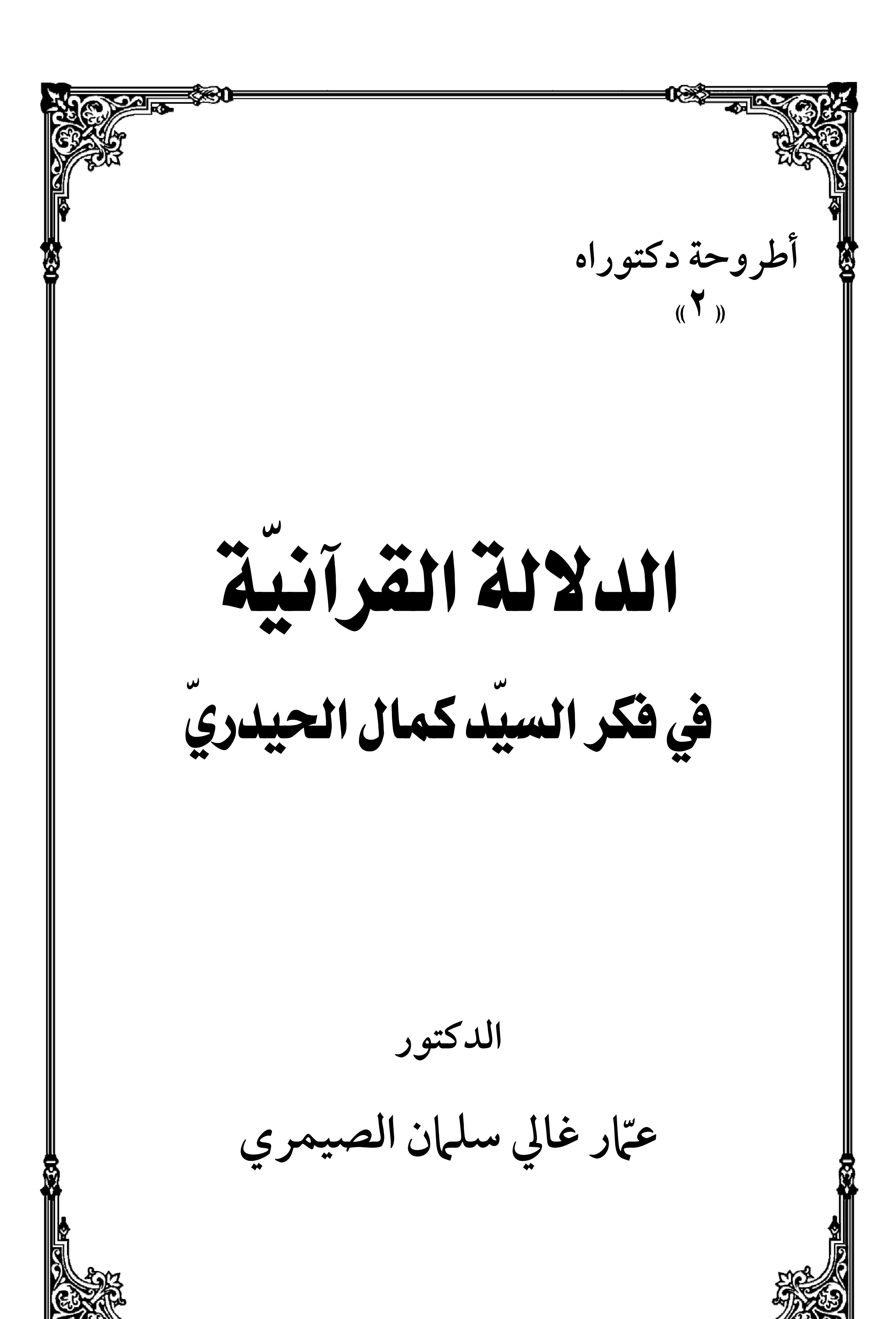


أطروحة دكتوراه
«٢»

الدلالة القرآنيّة

في فكر السيّد كمال الحيدريّ

الدكتور

عمّار غالي سلمان الصيمري

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة ـ باب الدروازة

١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
  ٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
  ٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
  ٠٠٩٦٤ـ٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
  ٠٠٩٦٤ـ٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين؛ البصرة ـ الطويسة
  ٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير؛ الناصرية ـ الحبوبي
  ٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾

(آل عمران: ١٩٣)

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّدٍ وآله الطاهرين.

لا شكّ أنّ البحوث الدلاليّة هي من أعقد البحوث العلميّة واللغوية، لاسيّما البحوث الدلالية القرآنيّة؛ نظراً لما يشتمل عليه القرآن من دقّةٍ لا نظير لها، فيحتاج البحث فيها قدراً كبيراً من الدقّة والتمحيص، وقد حاولنا في مجموع أبحاثنا القرآنية أن نقترب من عمق المفردة القرآنيّة، وسبر غورها الدلالي بنحوٍ يتلاءم مع واقعيّة ديمومة النصّ القرآني، وصلاحيّته لكلّ زمانٍ ومكانٍ، ومن الواضح أنّ إعمال النظريّة الزمكانيّة في البحث الدلالي يعتبر من أعقد البحوث القرآنيّة، لما للبحث الدلالي من ركونٍ واضحٍ لأصل الوضع وقيود الماضي، وبذلك تنشأ جدليّةٌ معرفيّةٌ، وإشكاليّةٌ علميّةٌ في آنٍ واحدٍ. وبالقدر الذي يمتلكه الباحث المحقّق من أدواتٍ معرفيّةٍ ومتابعةٍ ونفسٍ طويلٍ في الاستقراء والتمحيص، يكون قد اقترب من فرض النتائج الجديدة في ضوء تلك الجدليّة المعرفيّة، ورفع الإبهام المتصوّر في تلك الإشكاليّة العلميّة.

وقد كان من دواعي السرور: أن ألاحظ هذه المحاولات الانتقاليّة بين بحوثي القرآنيّة من قبل الأستاذ العزيز الدكتور عمّار غالي سلمان الصيمري في أطروحته الموسومة بـ(الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدري)، والتي تكشف عن متابعةٍ دقيقةٍ، وفهمٍ ودرايةٍ بخبايا تلك البحوث، لاسيّما في كتابنا القرآني الأساسي (منطق فهم القرآن)، حيث استطاع الباحث سبر غور هذا الكتاب في أدقّ محتوياته، ونعني بذلك الدلالة القرآنيّة، وبحسب ما انتهى إليه الباحث من تصنيفٍ لهذه الدلالة، سواء على مستوى الحقيقة والمجاز، أو على

مستوى الحقيقة اللغويّة والشرعيّة والعرفيّة، أو على مستوى الرمزيّة والمثل القرآني، أو على مستوى الصرف واشتقاقاته، وغير ذلك من الدلالات التي تناولها الأستاذ العزيز الصيمري في أطروحة الدكتوراه هذه.

وأخيراً أودّ أن أُعرب عن أملي بأن يواصل الدكتور الصيمري مسيرته العلميّة في خدمة القرآن الكريم واللغة العربيّة، من خلال الجامع المشترك، وهو البحث الدلالي، ليكون بذلك قد أسهم في رفد علوم القرآن واللغة بنتاجٍ جديرٍ بالاهتمام والعناية، ومن الله التوفيق.

السيّد كمال الحيدري

١٥/ شوال/ ١٤٣٦هـ

أطروحة دكتوراه

إلى مجلس كليّة التربية للعلوم الإنسانية ـ جامعة البصرة
لنيل شهادة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها

بإشراف الأستاذ المساعد
الدكتور سالم يعقوب يوسف

١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

إقرار المشرف

أشهد أنّ إعداد هذه الأطروحة الموسومة بـ(الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدريّ) للطالب (عمّار غالي سلمان) جرى بإشرافي في كلّيّة التربية للعلوم الإنسانيّة/ جامعة البصرة، وهي جزءٌ من متطلّبات الحصول على شهادة الدكتوراه فلسفة في اللغة العربيّة وآدابها.

التوقيع

أ.م.د. سالم يعقوب يوسف

التاريخ: ١٠ / ٢٠١٤م

بناءً على التوصيات المتوافرة أُرشّح هذه الأُطروحة للمناقشة.

التوقيع

د. علي عبد رمضان

رئيس قسم اللغة العربيّة

التاريخ: ١٠ / ٢٠١٤

قرار لجنة المناقشة

نشهد نحن ـ أعضاء لجنة المناقشة ـ أنّنا اطّلعنا على أطروحة الطالب (عمّار غالي سلمان) الموسومة بـ(الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدريّ)، وناقشنا الطالب في محتوياتها، وفيما له علاقة بها، ونعتقد أنّها جديرةٌ بالقبول لنيل شهادة دكتوراه فلسفة في اللغة العربيّة وآدابها بتقدير (جيّد جدّاً).

أ.د. حامد ناصر عبود	أ.د. مجيد طارش عبد
رئيساً	عضواً
أ.م.د. مجيد مطشّر عامر	أ.م.د. ليث داود سلمان
عضواً	عضواً
أ.م.د. مرتضى عباس فالح	أ.م.د. سالم يعقوب يوسف
عضواً	عضواً ومشرفاً

صادقها مجلس كلّية التربية للعلوم الإنسانيّة بجامعة البصرة.

أ.م.د. حسين عودة هاشم
عميد كلّية التربية للعلوم الإنسانيّة

الإهداء

إلى سادتي الميامين المشمولين بآي التنزيل، والمختصّين بآية التطهير عليهم السلام، ومن بينهم الإمام المعصوم المظلوم الذي قاسى ألم السجون وظُلَم الطوامير، وتعذيب الجبابرة، فقابله بحلم الأنبياء وصبر الأولياء، إليك سيّدي يا راهب بني هاشم، يا موسى الكاظم عليه السلام.

إلى أهل العلم والفضيلة، ومن بينهم العلّامة السيّد كمال الحيدري، عرفاناً لفضله.

إلى والديّ الكريمين... أطال الله بقاءهما.

إلى إخوتي وأخواتي... أعزّهم الله تعالى.

إلى التي عانت وأعانت... جزاها الله عنّي خيراً.

إلى أبنائي أملي في الحياة... حفظهم الله.

أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

شكر وعرفان

﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل: ٤٠).

بعد شكر الله المنعم سبحانه وتعالى الذي منّ عليّ بفضلاء كان لهم أثرٌ بارزٌ في إتمام هذا العمل، لابدّ لي من وقفة إجلالٍ وتقديرٍ واعترافٍ بالجميل لأولئك الأعلام، وأخصّ من بينهم أُستاذي المشرف الدكتور (سالم يعقوب يوسف) الذي كان خير عونٍ في إتمام البحث، فقد رافقه منذ اللحظة الأولى إلى أن استوى على سوقه، إذ كان له الفضل الوفير في تبصيري بموضوع البحث، وتحمَّل كثيراً من الأعباء وتابعَ خطوات البحث أوّلاً بأوّل، وقد حصلتُ على ما كنت أرجوه منه من علمٍ ورعايةٍ وتسديدٍ وتوجيهٍ، وقد شملني بروح الأبوّة وشمائل العلماء، فلولا إرشاداته الهادفة لم يكن هذا البحث ليبصر النور، ولم يصل إلى غايته المرجوّة، شكلاً ومضموناً، فجزاه الله عنّي أحسن الجزاء وأوفره.

وكذلك أتقدّم بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل إلى عمادة كلّية التربية للعلوم الإنسانيّة وعميدها الموقَّر، وأتقدّم بوافر الشكر والامتنان إلى أساتيذي في قسم اللغة العربيّة الذين وجَّهوا عملي نحو طريق الصواب، وأخصّ بالذكر الأستاذ الدكتور فاخر الياسري، فجزاه الله والآخرين عنّي خير الجزاء.

وأسجّل شكراً إلى منتسبي مكتبة «نازك الملائكة» على جميل مساعدتهم التي شملوني بها.

والشكر والتقدير موصولٌ لكلّ الإخوة والزملاء الأعزّة رفقاء الدرب في المسيرة الدراسيّة، لشمولهم لي بالودّ والتقدير.

ولا يفوتني أن أتقدّم بشكرٍ كبيرٍ للإخوة (السيّد أيّوب الخرسان والشيخ عسكر الديراوي والأستاذ عادل عبّود) وكذلك الأخ الفاضل مسؤول مكتب

سماحة آية الله العظمى السيّد كمال الحيدري (دام ظلّه): سماحة الشيخ علي البهادلي، الذين كان لهم فضلٌ كبيرٌ تمثّل بتزويدي بمؤلّفات سماحة السيّد الحيدري، ومدّ يد العون والمساعدة للباحث ما أمكنهم ذلك. جزى الله الجميع ـ ممّن ذُكِرَ ومَن لم يُذكَر ـ أفضل الجزاء وأوفره وأحسنه وأزكاه.

وأخيراً يقف الباحث عاجزاً في شكر الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، لما تحمّلوا من عناءٍ في قراءة الأطروحة وتقييمها وتقويمها، خدمةً للعلم والعلماء، فجزاهم الله من الشكر أحسنه، ومن التقدير أرفعه، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

المقدّمة

الحمد لله والحمد حقّه كما يستحقّه، والصلاة والسلام على مَن لا نبيّ بعده، البشير النذير والسراج المنير أبي الزهراء محمد بن عبد الله وآله الغرّ الميامين الطيّبين الطاهرين.

لقد تمثّلت أعلى درجات الفصاحة والبيان في القرآن الكريم، كتاب الله الأعظم، فهو المعجزة الإلهيّة المهداة إلى النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، وقد تعدّدت وجوه إعجازه، فمثّل الإعجاز البياني أحد الوجوه الإعجازيّة، فهو معجزة البيان العربي. وقد تعهّد المسلمون النصّ القرآني بالمذاكرة والمدارسة من الأزمان الأولى، فقد كان النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله أوّل شارحٍ له ومفسّراً لآياته وكاشفاً لحقائقه، ثمّ تبعه بعد ذلك أهل بيته الكرام عليهم السلام والصحابة، يسيرون بهديه ويتبعون خطاه.

ولم يقف الحدّ في التأمّل لكتاب الله الأقدس على الرعيل الأوّل من الصحابة والتابعين، فقد رأى كلّ عصرٍ فيه ما يناسب حضارته وفهمه، لما يمتلكه النصّ المقدّس من بنيةٍ عميقة الثراء في بنائه الأدبي وصياغته الفنّية الفريدة، لذا كَثُرَ الدارسون للنصّ القرآني، وتعدّدت وجهات بحثهم، وتشعّبت دراساتهم، فراحوا يتأمّلون أساليبه، ويتفكّرون فيما اشتملت عليه آياته من روائع النظم، وعجيب التركيب، فقد تعدّدت أساليبه وتنوّعت قضاياه وظواهره التي أريد لها أن تؤدّي دوراً في عمليّة الإبلاغ القرآني.

وقد شهد البحث الدلالي في هذا العصر تطوّراً ملحوظاً، فقد نال اهتمام علماء اللغة، وتمثّل الاهتمام بظهور نظريّاتٍ كثيرةٍ تناولت المعنى، وحاولت تحديد ماهيّته ودراسته دراسةً علميّةً، فقد تعدّدت ثقافة المتناولين للنصّ المقدّس، إذ تناوله علماء مختلفو الثقافة متنوّعو الاهتمام، واشترك في مناقشة مسائله

الفلاسفة، والمناطقة، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، ودارسو الفنّ والأدب، فضلاً عن اللغويّين. ومن بين العلماء اللامعين الذين تناولوا النصّ القرآني بالبحث والتحليل والتفسير: المرجع الديني سماحة السيّد كمال الحيدري، فهو باحثٌ موسوعيٌّ، لم يخصّص اهتمامه بجانبٍ واحدٍ من جوانب المعرفة الدينيّة. وما يميّزه عن غيره أنّه جعل من القرآن الكريم المشعل الذي يستنير بهداه. فما من كتابٍ من كتبه إلّا وطرّزه بالآيات المباركة سواء أكان موضوعه فقهاً أم عقائد أم أصولاً، فهو وإن لم يكن يخصّص كتاباً لتفسير القرآن الكريم بأكمله، إلّا أنّ المطّلع لمؤلّفاته يجد أنّه قد جعل من القرآن الكريم مادّتها الأوّليّة، منطلقاً من فكرةٍ تبنّاها أطلق عليها محوريّة القرآن الكريم في جميع العلوم.

وقد وجدت نفسي مندفعاً للخوض في موضوع الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدري لأسبابٍ من بينها:

أوّلاً: حبّي للغة العربيّة التي شرّفها الله تعالى بأن جعلها وعاءً لكتابه المجيد، ورغبةٌ ملحّةٌ تحدوني بالوقوف على دراسة الدلالة القرآنيّة.

ثانياً: إنّ قضايا البحث الدلالي التي تعرّض لها السيّد كمال الحيدري في كتبه لم تنَل عنايةً تُذكر، ولم أجد باحثاً خصّص دراسةً أو جزءاً منها لدراسة جهود هذا العالم الجليل. فضلاً عن ذلك رغبة الباحث على التعرّف ثمّ التعريف بعَلمٍ من أَعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وهو العالم العراقي الذي شهدت له الحوزتان النجفيّة والقمّية بالسبق والريادة، سماحة السيّد كمال الحيدري.

لقد وُسِمَ البحث ـ بفضلٍ من الله جلّ في علاه ـ بـ«الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدري»، وقد استنار البحث ـ إلى جانب مؤلّفات السيّد كمال الحيدري المتنوّعة ـ بمحاولاتٍ اهتمّت بدراسة النصّ القرآني، فقد كان في كتب التفسير مادّةٌ دلاليّةٌ أساسيّةٌ، إذ رجع الباحث إلى الكثير من كتب اللغة والدلالة، إلى جانب كتب التفسير التي وجدتُ فيها ما أصبو إليه من آراءٍ لغويّةٍ ودقائق

دلاليّةٍ. وقد اطّلعت على جملةٍ من الرسائل والأطاريح الأكاديميّة، وأفدتُ فائدةً جليلةً من أطروحة (البحث الدلالي في تفسير «من وحي القرآن» للسيّد محمد حسين فضل الله)، للباحث جابر محيسن عليوي، لقربها من موضوع البحث.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يبتني ـ بفضل الله تعالى وعنايته ـ على خمسة فصولٍ؛ سبقتها مقدّمةٌ وتمهيدٌ تناولت فيه التعريف بالسيرة الذاتيّة للسيّد كمال الحيدري ومنهجه التفسيري، الذي انتهجه في معالجاته النصّ القرآني، ثمّ أعقبتْ تلك الفصول خاتمةٌ تضمّنت أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث.

تناول الفصل الأوّل الحديث عن الدلالة والبحث الدلالي، وقد ابتنى على مبحثين اثنين، فقد اهتمّ المبحث الأوّل بالحديث عن الجانب التنظيري، إذ انصبّ الحديث في القسم الأوّل منه على الدلالة بين المفهوم اللغوي والوضع الاصطلاحي، وقد انقسم إلى قسمين شمل القسم الأوّل الحديث عن الدلالة في الوضع اللغوي، أمّا القسم الثاني فقد اعتنى بالحديث عن العلاقة بين الدالّ والمدلول، وقد عالج آراء العلماء في أصل نشأة اللغة كما ذكر الاختلاف الحاصل بين آراء اللغويّين والأصوليّين، أمّا المبحث الثاني فقد كان مهتمّاً بالحديث على الدلالة الحقيقيّة والدلالة المجازيّة، وقد انقسم إلى قسمين تضمّن القسم الأوّل الكلام عن الدلالة الحقيقيّة بأنواعها الثلاثة، أعني (الحقيقة اللغويّة والحقيقة الشرعيّة والحقيقة العرفيّة)، أمّا القسم الثاني فقد اهتمّ بالكلام على الدلالة المجازيّة وآراء السيّد الحيدري فيها، كما حوى الحديث عن بعض الأغراض البلاغيّة شديدة الصلة بالمجاز وأهمّها الرمزيّة والمثل، فقد اهتمّ الشقّ الأوّل بالدلالة الرمزيّة والعلاقة بينها وبين المجاز، أمّا الشقّ الثاني فقد اعتنى بالحديث عن دلالة المثل في النصّ القرآني.

وجاء الفصل الثاني بعنوان الدلالة الصرفيّة، الذي اتّجه البحث فيه إلى دراسة الكلمة بوصفها متضمّنةً للدلالة، وقد قسّم على أربعة مباحث سبقها

توطئة أوضحتُ فيها أهمّية علم التصريف، وقد خصّص المبحث الأوّل الكلام على الاشتقاق ومكانته الدلاليّة، أمّا المبحث الثاني فقد خصّص للكلام على المصدر والمشتقّات، فبعد عرض الاختلاف الحاصل بين البصريّين والكوفيّين في أصل المشتقّات، ذكرتُ رأي الأصوليّين في أصل المشتقّات، وقد اتّخذ أغلبهم رأياً مغايراً لمن سبقهم من اللغويّين، إذ ذهبوا إلى أنّ أصل المشتقّات المعنى الاسمّي فهو أبعد من المصدر أو الفعل، لهذا جعلتُ المصدر مع المشتقّات في مبحثٍ واحدٍ، أمّا المبحث الثالث فقد اختصّ بالكلام على الإفراد والجمع والاختلاف الدلالي بين حالتَي الكلمة في النصّ القرآني.

أمّا الفصل الثالث فقد تحدّث على الدلالة النحويّة التي تحصل من خلال العلاقات النحويّة بين الكلمات التي تتّخذ كلّ منها موقعاً بحسب قوانين اللغة، وقد اشتمل الفصل على سبعة مباحث، فالمبحث الأوّل كان معقوداً للكلام على التقديم والتأخير وما يكتنفه من دلالاتٍ في النصّ القرآني، أمّا المبحث الثاني فقد اختصّ بالحديث على دلالات التعدّي واللزوم في الأفعال القرآنيّة، في حين تضمّن المبحث الثالث الحديث عن دلالة الحذف والتقدير في النصّ القرآني وفق ما ذهب إليه الحيدري، أمّا المبحث الرابع فقد خُصِّصَ للكلام على حروف المعاني ودلالاتها، بعد ذلك جاء المبحث الخامس مهتمّاً بموضوع (عود الضمير وتأثيره الدلالي) في النصّ القرآني، في حين عُني المبحث السادس بالحديث عن القصر والحصر في النصّ القرآني، وأخيراً خُتِم الفصل بالمبحث السابع الذي تكفّل بالحديث عن الأساليب النحويّة، وقد اشتمل الحديث على أسلوب الاستثناء وأسلوب الاستفهام وأسلوب النفي، وقد أوضحتُ فيها ما صرّح أو ألمح إليه الحيدري من دلالاتٍ خرجت إليها تلك الأساليب.

أمّا الفصل الرابع فقد درس الظواهر اللغويّة، وتكوّن من مباحث ثلاثة، تكفّل المبحث الأوّل بإيراد ظاهرة الترادف ودلالتها في النصّ القرآني على وفق

ما ذهب إليه الحيدري، في حين عُني المبحث الثاني بالحديث عن ظاهرة التعريف والتنكير ودلالتها في النصّ القرآني، بعد ذلك جاء المبحث الثالث الذي اعتنى بالحديث عن ظاهرة المشترك اللفظي ومدى جدوى ورودها في القرآن الكريم.

وفي الفصل الخامس بسطتُ القول في دلالة السياق، وقد جاء الفصل تحت عنوان (السياق وأثره في الدلالة)، وقد بدأ ـ شأنه شأن الفصول الأخرى ـ بتوطئةٍ أوضحتْ مكانة النظريّة السياقيّة مع بيان موقف العلماء من السياق من جهةٍ، ثمّ موقف السيّد الحيدري من السياق وأثره في الكشف عن المعنى من جهةٍ أخرى، وقد قُسّم الفصل على ثلاثة مباحث، تناول الأوّل السياق اللغوي وما يشتمل عليه من عناصر لغويّةٍ مختلفةٍ تحيط بالكلمة وتفيد الكشف عن المعنى الوظيفي لهذه الكلمة، في حين كان الثاني مهتمّاً بالسياق الحالي متمثّلاً بما صاحب النصّ من ظروفٍ وملابساتٍ ذات قيمةٍ في الدلالة على المعنى، كأسباب النزول والسياق الاجتماعي الذي نزل فيه النصّ، موضّحاً في ذلك كلّه موقف السيّد الحيدري من السياق بشقّيه (المقالي والحالي) على المستويين النظري والتطبيقي، أمّا المبحث الثالث فقد حمل عنوان (توسّع الدلالة وتضيّقها)، وشمل قسمين، تضمّن القسم الأوّل الحديث عن توسّع الدلالة من خلال الوقوف على مصطلحي العموم والإطلاق، في حين تكفّل القسم الثاني بالحديث عن تضيّق الدلالة من خلال التقييد والاختصاص.

بعد ذلك جاءت الخاتمة التي خلصتْ إلى أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث، مجمِلاً فيها ما جاء مفصّلاً في أثناء البحث.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ أهمّ سبب أدّى إلى تضخّم البحث واتّساع مادّته وكثرة فصوله هو النتاج العلمي الذي اتّصف به الحيدري، فقد عُرف بنتاج متنوّع الثراء كمّاً ونوعاً. وما كثرة مؤلّفاته حفظه الله في جميع المجالات ولاسيّما المؤلّفات القرآنيّة التي بلغت العشرات، إلّا دليلٌ على غزارة علمه وإحاطته

بعلوم عصره.

وفي الختام فإنّ هذا العمل المتواضع هو حصيلة جهدٍ بذلتُه، لا أدّعي له الكمال، بل هو خطوةٌ على طريق العلم، ومحاولةٌ لبلوغ الخير، فإن أصابت فبتوفيقٍ من الله تعالى، فله الحمد الدائم والشكر الكثير، وإن كانت الأخرى فهذا يوضّح قصور صاحبها؛ إذ الكمال لله وحده.

والحمد لله ربّ العالمين

التمهيد

(من سيرة السيّد كمال الحيدري وملامح منهجه التفسيري)

أوّلاً: السيرة الذاتيّة

١. الاسم واللقب والولادة

٢. دراسته

٣. ثقافته

٤. شيوخه وأساتيذه

ثانياً: منهجه التفسيري

١. رأيه في المناهج التفسيريّة

٢. اختياره في المنهج التفسيري

أوّلاً: السيرة الذاتيّة

ليس من اليسير أن يحيط الباحث بشخصيّةٍ متعدّدة الأبعاد كشخصيّة سماحة السيّد كمال الحيدري في بضع صفحاتٍ قليلةٍ، إلّا أنّنا نريد الإشارة إلى الخطوط العريضة من سيرة المُترجَم له تماشياً مع منهج البحث العلمي، ونكتفي بالإحالة على المصادر المهمّة التي ترجمت سيرة المؤلّف الذاتيّة.

(١) الاسم والنسب والولادة

هو السيّد كمال ابن السيّد باقر بن السيّد حسن بن السيّد عبد الله بن السيّد حسين بن السيّد حيدر بن السيّد إبراهيم من عشيرة السادة آل شكر الزيود حمولة السادة آل الحكيم أسرة آل حيدر الذين يرجع نسبهم إلى الإمام السجّاد عليه السلام، واللقب ـ الحيدري ـ مستمدٌّ من جدّهم السيّد حيدر الذي يمثّل الأب الأكبر للأسرة[1].

وُلد السيّد الحيدري[2] في كربلاء المقدّسة عام ١٣٧٦هـ الموافق ١٩٥٦م[3].

(٢) دراسته

المدقّق في حياة الحيدري يجده قد جمع بين نوعين من الدراسات العلميّة، الأولى تتمثّل بالدراسة الأكاديميّة في المدارس الحكوميّة، والثانية تتمثّل بالدراسة الحوزويّة الدينيّة. أمّا الدراسة الأكاديميّة فقد بدأت في مسقط رأسه كربلاء

---

(١) ينظر: المرجع الديني السيّد كمال الحيدري نبذة عن حياته: ص٨ـ٩؛ كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص١١، والموقع الرسمي لسماحة السيّد كمال الحيدري (الصفحة الرئيسة).

(٢) استقرّ البحث على تسميته بـ(الحيدري) في الأطروحة برمّتها.

(٣) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص١١، والموقع الرسمي لسماحة السيّد كمال الحيدري (الصفحة الرئيسة).

المشرّفة، إذ كان لأجواء المدينة المقدّسة تأثيرٌ بارزٌ في روحيّة الحيدري، فقد عُرِفَ بموهبةٍ يشار إليها بالبنان، إذ استطاع ـ بما يملكه من نباهةٍ وذكاءٍ ـ أن يجتاز المرحلة الابتدائيّة والمتوسّطة بنبوغٍ وامتيازٍ، حتّى نال إعجاب أقرانه وزملائه وأساتذته ومعلّميه[١]. أمّا المرحلة الإعداديّة فقد انتقل إليها بالروحيّة والاندفاع نفسه، فقد شمّر عن سواعد الجدّ فيها، وهدفه في ذلك تحقيق رغبة والده وأهله، المتمثّلة في أن يكون له مستقبلٌ واعدٌ في كلّية الطبّ أو الهندسة؛ لهذا اختار المُترجَم له الفرع العلميّ في خطوةٍ لتحقيق تلك الرغبة. ولكن سرعان ما وقع الحيدري في حيرةٍ عظيمةٍ، فقد رأى أنّه لا يميل إلى الوظائف الحكوميّة ولا يطمح إليها، وأنّ نفسه تصبو لخدمة الإسلام ومذهب أهل البيت عليهم السلام، وذلك بالانخراط في الدراسة الحوزويّة. وقد تعاظمت الحيرة عنده، وصار أمام خيارين، فهل يحقّق رغبة العائلة في التفوّق الأكاديمي أم يحقّق رغبته التي عشقها منذ بواكير حياته؟ وقد أحسّ أفراد الأسرة بتراجع المستوى الدراسي للمُترجَم له بشكلٍ ملحوظٍ من دون معرفة الأسباب، وقد أدّى هذا التراجع الملحوظ إلى عدم تحقيق رغبتهم في حصول الحيدري على معدّلٍ يؤهّله للدخول إلى كلّية الطبّ أو الهندسة. وقد صرّح الحيدري عن الأحداث التي رافقته في دراسته الإعداديّة قائلاً: «كانت رغبتي تسير باتّجاهٍ آخر غير ما يريده الأهل وما يريده الوالد رحمه الله. إنّني لم أكن أرغب في كلّ ما كان يعتمل في صدور الأهل والأسرة، كنت أرغب في أن أكون واحداً ممّن يخدم الدين ويحافظ على بيضة الإسلام؛ وذلك بفضل الجوّ الروحيّ الذي كان سائداً في كربلاء وحركة الحوزة العلميّة التي تسير بالاتّجاه الصحيح لخدمة أهداف الشريعة الغرّاء وإحياء تراث أهل البيت الأطهار عليهم السلام»[٢].

---

(١) ينظر: مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٥.

(٢) كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص١٢.

وهنا يبدأ فصلٌ جديدٌ من حياة الحيدري الذي تمثّله الدراسة الحوزويّة، فبعد إكماله الدراسة الأكاديميّة انخرط رسميّاً في الدراسة الحوزويّة، على الرغم من أنّه لم يكن بعيداً عن الدراسة الحوزويّة حتّى في أوّل حياته وصباه؛ فقد كان يجمع بين الدراستين معاً الأكاديميّة والحوزويّة، وتُعدّ الدراسة القرآنيّة أوّل الطريق في الدراسة الحوزويّة عنده[1]. فالحيدري لا يكاد يُنهي درسه في المدرسة الحكوميّة إلّا ويسارع في حضور درس الفقه وشيءٍ من الدروس الدينيّة الأوّليّة، على معلّمه الشيخ حسين العيثان الأحسائي، إذ بدأ معه الشيخ الأحسائي دروس المقدّمات، بعد ذلك بدأ بدراسة كتاب شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام للعلّامة الحلّي على الشيخ علي العيثان الأحسائي. وإنّ حضوره المبكّر لمحافل القرآن الكريم وتحديداً مجلس الحاجّ حمودي النجّار القرآني كان له بالغ الأثر في ثقافته الدينيّة عموماً والقرآنيّة خصوصاً[2].

ولم يقف سعي الحيدري الحثيث نحو العلم عند حدّ المدرسة الحكوميّة والدراسة الحوزويّة، بل قُدِّر له أن يُقبَل طالباً في كلّية الفقه عام ١٩٧٤م ممّا حدا به أن ينتقل من كربلاء المقدّسة إلى النجف الأشرف، واستقرّ في المدرسة اللبنانيّة متّخذها سكناً له؛ وقد كان له مع تلك المدرسة قصّة علمٍ ودراسةٍ، إذ عُرفت بزيارة عددٍ غير قليلٍ من الأساتذة والعلماء، وإلقاء محاضراتهم فيها، فقد مثّل ما يتلقّاه الحيدري فيها من محاضراتٍ كالمقدّمات أو التمهيد لدراساتٍ أوسع في النجف الأشرف وأروقة الحوزة العلميّة، فضلاً عن ذلك فإنّ عدداً من أساتذة جامعة بغداد كانوا يحضرون إلى النجف الأشرف ويلقون محاضراتهم في مدارسها الدينيّة، ومن

---

(١) ينظر: مشروع المرجعيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٥.

(٢) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص١٨ـ١٩؛ مشروع المرجعيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٥.

بينها المدرسة اللبنانيّة، وقد تعدّدت تلك الدروس، فمن بينها اللغة العربيّة وآدابها، وعلم النفس والتربية، واللغة الإنجليزيّة، وأصول النقد الأدبي والبلاغة، وكان من أبرز الأساتذة الدكتور عبد الرزاق محيي الدين رئيس المجمع العلمي العراقي آنذاك، والأستاذ صالح الشمّاع أستاذ الفلسفة الإسلاميّة وغيرهما[١].

(٣) ثقافته

تعدّدت المشارب التي استقى منها الحيدري علومه، لذا اتّسعت ثقافته بشكلٍ ملحوظٍ، فهو طالبٌ أنهى الدراسة الأكاديميّة، وهو طالبٌ حضر دروس الحوزة العلميّة بمراحلها الثلاث[٢]، وإنّه أحد طلّاب كلّية الفقه اللامعين، فضلاً عن ذلك حضوره الواعي للدروس والمحاضرات والخطب الوعظيّة التي كانت تُلقى في بيوتات كربلاء المقدّسة، كلّ ذلك مجتمعاً جعل من الحيدري عالماً واسع الأفق ملمّاً بعلوم عصره إلماماً واضحاً، فقد أكسبته تلك العلوم المتعدّدة والمعارف المتنوّعة الجرأة والإقدام وعدم إلقاء الكلام جزافاً بلا دليلٍ، فقد أعطته تلك المعارف الاعتماد على الدليل في مناقشاته المتعدّدة، فاطّلاعه على كتبٍ كثيرةٍ ومتنوّعةٍ لم يكن اطّلاعاً هامشيّاً ساذجاً، بل كانت قراءته قراءة العالِم المدقّق، ويبدو أنّ أوّل الكتب التي اطّلع عليها هي كتب الشيخ محمد جواد مغنية وتحديداً كتاب (من هنا وهناك)، وقد كانت قراءته الكتاب قراءةً فاحصةً متأنّيةً، إذ وجد في الكتاب خطأً مطبعيّاً وقد أعلم المؤلّف به عندما التقاه في إحدى زياراته النجف الأشرف، وقد كانت هذه الحادثة في بواكير حياته العلميّة، وهي تنمّ عن قراءةٍ دقيقةٍ وفاحصةٍ[٣].

---

(١) ينظر: مشروع المرجعيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٦.

(٢) وهي مرحلة المقدّمات ومرحلة السطوح ومرحلة البحث الخارج.

(٣) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص١٦ـ١٧.

إنّ الحيدري لم يكتفِ بقراءة الكتب التقليديّة، بل نجده متدبّراً وأستاذاً موسوعيّاً في علومٍ عديدةٍ، من ذلك تبحّره في الفلسفة عموماً والفلسفة الإسلاميّة على وجه الخصوص، فقد كان له المكانة المرموقة في الوقوف على مفاصل الفلسفة الإسلاميّة عموماً والفلسفة الصدرائيّة[١] خصوصاً، وذلك من خلال الإحاطة بمدرسته الفلسفيّة الموسومة بـ(الحكمة المتعالية)[٢]. ووقف الحيدري على تراث الفيلسوف الإسلامي الكبير العلّامة محمد حسين الطباطبائي واطّلع على آرائه الفلسفيّة[٣]. وقد ارتبط الحيدري بالمفكّر الكبير الشهيد السيّد محمد باقر الصدر، فقد أتيح له أن يتتلمذ له ويلازمه مدّةً من الزمن، ويطّلع عن كثبٍ على آرائه الفلسفيّة والأصوليّة[٤].

أمّا في علم الأصول فقد نهل الحيدري من علوم أساطين العلماء والمحقّقين في المذهب الجعفري، فقد صحب السيّد (أبو القاسم الموسوي الخوئي) زعيم الحوزة العلميّة في وقته مدّة سنتين متتاليتين، كما درس عند السيّد محمد تقي الحكيم ردحاً من الزمن، أمّا أطول مدّةٍ زمنيّةٍ في دراسة الأصول فقد قضاها برفقة أستاذه الشهيد السيّد محمد باقر الصدر مداراةً للعلم ومذاكرةً له[٥].

أمّا علم الفقه فقد أخذه عن كبار العلماء من بينهم الشهيد الشيخ علي الغروي، والشيخ وحيد الخراساني، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ بشير حسين النجفي

---

(١) نسبة إلى مكتشفها الفيلسوف الكبير الشيخ محمّد بن إبراهيم الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) صاحب التصانيف المتعدّدة، وهو عالمٌ أُولع بالفلسفة، وقد تعدّدت ألقابه ومنها (صدر المتألّهين، الملّا صدرا، صدر الدين الشيرازي)، ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج١١ ص١٢٧.

(٢) ينظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين: ص٢٥٦.

(٣) ينظر: شرح بداية الحكمة (الكتاب بجزئيه هو شرح لآراء العلّامة الطباطبائي وأفكاره).

(٤) ينظر: المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة (يناقِش الحيدري فيه آراءَ الشهيد الصدر).

(٥) ينظر: مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٦ـ١٢٧.

وغيرهم[(١)]. وقد كان لكلّية الفقه الحظّ الأوفر من المادّة العلميّة التي حفل بها الحيدري، فقد صرّح أنّه كانت تقدّم لهم فيها (٢٢مادّةً دراسيّةً) في كلّ مرحلةٍ تقريباً، وكلّ أساتذة الكلّية كانوا أجلّاء، ومن بينهم السيّد محمد تقي الحكيم، والشيخ عبد المهدي مطر، والسيّد هادي الفيّاض، والدكتور محمود البستاني، والدكتور محمد حسين علي الصغير، والشيخ محمد تقي الإيرواني، والشيخ أحمد البهادلي[(٢)].

ممّا تقدّم نخلص إلى القول: إنّ الحيدري كان على ثقافةٍ علميّةٍ واسعةٍ وشموليّةٍ، فهو لم يكن طالباً كأيّ طالبٍ، بل تعدّدت وجوه اكتسابه للعلوم والمعارف، فضلاً عن ذلك عُرف بتأثّره الكبير بخطباء عصره ومن بينهم الشيخ عبد الزهراء الكعبي، والشيخ هادي الخفاجي، والشيخ الدكتور أحمد الوائلي، والشيخ محمد علي اليعقوبي رحمهم الله تعالى[(٣)]. فقد ذكر من عاين الحيدري عن كثبٍ أو تتلمذ له أو جلس تحت منبره جملةً من السمات التي تميّز بها ومن بينها[(٤)]:

١. حيويّته الفائقة في التدريس وجرأته وشجاعته في طرح الفكرة العلميّة، فقد عُرِفَ بصراحته في طرح كلّ ما يعتقد به بأسلوبٍ حكيمٍ أخّاذٍ.

٢. التحضير المتقن كمّاً ونوعاً وعدم إلقاء الكلام غفلاً بلا دليلٍ، بل اعتماده مبدأ الدليليّة في كلّ ما يقول وما يُحدّث به.

٣. البيان الواضح والجذّاب الذي يأخذ بالألباب، ويوضّح التمكّن العالي من المادّة العلميّة.

٤. الكمّ العلمي والمعلوماتي الهائل الذي يلقيه في الحصّة الواحدة، وسلامة

---

(١) ينظر: مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٦ـ١٢٧.

(٢) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص٢٤.

(٣) ينظر: المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١٠.

(٤) ينظر: مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٩ـ١٣٦؛ المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١٣ـ١٦.

لغة الحديث، ممّا ينبئ عن تمكّنٍ من علوم اللغة العربيّة وبلاغتها.

٥. كثرة عطائه التدريسي، ووفرة نتاجه الكتابي بصورةٍ عامّةٍ والنتاج القرآني بصورةٍ خاصّةٍ.

٦. التجدّد والإبداع، وهما صفتان حاضرتان في رسم ملامح شخصيّته، فمن بين الإبداعات التي طرحها الحيدري ودعا إليها محوريّة القرآن الكريم وحاكميّته على جميع المصادر الدينيّة الأخرى بما فيها الحديث الشريف والأدلّة العقليّة، فالحيدري ينطلق من فكرةٍ رصينةٍ تفيد أنّ القرآن الكريم نصٌّ متكاملٌ، يمكن للأمّة الإسلاميّة التوحّد عليه والانسجام وفقاً لمضامينه إن جعلته هو الحاكم والمُنطلَق في جميع ميادين الحياة، سواء أكان في بحوث الكلام والعقائد أم البحوث الفقهيّة أم البحوث العقليّة وغيرها. فالحيدري يدعو إلى أن يكون النصّ القرآني هو النصّ المُعتَمد في كلّ مفاصل الحياة الإسلاميّة[١].

(٤) شيوخه وأساتيذه

لقد تتلمذ الحيدري على عددٍ كبيرٍ من العلماء وهم وفق تدرّج المراحل الدراسيّة:

١. الأستاذ الحاجّ حمودي النجّار، وقد بدأ على يديه بتعلّم تلاوة القرآن الكريم وتجويده[٢].

٢. السيّد حسين سيف الدين، وقد درس عنده تلاوة القرآن الكريم وتجويده وشيئاً من التفسير[٣].

٣ و٤. الشيخان علي العيثان الأحسائي ونجله حسين العيثان، وقد درس

---

(١) ينظر: إسلام القرآن وإسلام الحديث: ص١٣ـ١٤.

(٢) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص١٣ـ١٤.

(٣) ينظر: المصدر السابق: ص١٤ـ١٥.

عندهما المقدّمات في الفقه وكتاب شرائع الإسلام وكتاب المكاسب المحرّمة للشيخ الأنصاري[١].

٥. الدكتور أحمد حسن الرحيم، وقد درس عنده مادّتي التربية وعلم النفس[٢].

٦. الأستاذ صالح الشمّاع أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في كلّية الآداب بجامعة بغداد، وقد درس عنده الفلسفة الإسلاميّة[٣].

٧. الشهيد السيّد عبد الصاحب الحكيم، وقد درس عنده كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري الذي يمثّل مرحلة السطوح العالية[٤].

٨. السيّد محمد تقي الحكيم، وهو من أساتذة كلّية الفقه؛ وقد حضر عنده بعض دروس السطح العالي وأصول الفقه المقارن[٥].

٩. الشيخ بشير حسين النجفي، وقد حضر عنده دروساً في كتاب كفاية الأصول للشيخ محمد كاظم الخراساني[٦].

١٠. السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، وقد لازمه مدّةً طويلةً فقد حضر عنده دروس البحث الخارج في الأصول والفقه[٧]. وقد كان للسيّد الشهيد الصدر تأثيرٌ واضحٌ في شخصيّة تلميذه الحيدري العلميّة، فقد تمكّن الأخير من المطالب الأصوليّة تمكّناً لا نظير له، وقد أوضح كتاب الدروس الذي عُني بشرح كتاب دروس في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر قدرة الحيدري

---

(١) ينظر: الموقع الرسمي لسماحة السيّد كمال الحيدري (الصفحة الرئيسة).

(٢) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص٢٤.

(٣) ينظر: مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٦.

(٤) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص٢٤.

(٥) ينظر: المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١١.

(٦) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص٢٤.

(٧) ينظر: مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٦ـ١٢٧.

وتمكّنه من هضم المطالب الأصوليّة والوقوف على دقائقها[١].

١١. السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، وقد لزم درسه مدّة سنتين متتابعتين، فقد حضر عنده دروس البحث الخارج في الفقه[٢].

١٢. الشهيد الشيخ الميرزا علي الغروي، وقد حضر عنده درس بحوث الخارج في الفقه لكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري[٣].

١٣. الشيخ عباس القوچاني، وقد حضر عنده دروس الفلسفة وتحديداً كتاب الأسفار للملاّ صدر الدين الشيرازي[٤].

١٤. السيّد مسلم الحلّي الحسيني، وقد حضر عنده دروساً في الفلسفة وتحديداً شرح منظومة الحكيم السبزواري في الفلسفة[٥].

كلّ أولئك الأعلام تتلمذ الحيدري على أيديهم الشريفة وهو في بلده العراق، متنقّلاً ما بين كربلاء المقدّسة والنجف الأشرف. ولمّا حانت ساعة الوداع انتقل مهاجراً من بلده إلى مدينة قم المقدّسة بعد ما عانى من مضايقاتٍ كثيرةٍ وتهديدٍ ووعيدٍ من السلطات الحاكمة. وفي قم المقدّسة تابع الحيدري دروسه عند علماء أفذاذ هناك ومن أشهر أولئك العلماء: الشيخ جواد التبريزي، الشيخ وحيد الخراساني، الشيخ جوادي الآملي، الشيخ حسن زادة الآملي.

وقد تنوّعت دراسته بين دروس الفقه والأصول والفلسفة الإسلاميّة والمنطق

---

(١) للتعرّف على مدى تمكّن الحيدري من هضم المطالب الأصولية يراجع كتابه (الدروس) الذي خصّصه بشرح المطالب الأصولية التي ذكرها الشهيد الصدر، والكتاب يقع في ستّة مجلّدات.

(٢) ينظر: المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١١.

(٣) ينظر: مشروع المرجعيّة وآفاق المستقبل: ص١٢٧.

(٤) ينظر: كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج: ص٣٦ـ٣٧.

(٥) ينظر: المصدر السابق: ص٣٨.

والأخلاق والعرفان[١]. وحينما لمحت الحوزة العلميّة في قم المقدّسة اهتمامه بجميع العلوم والمعارف الحوزويّة وتمكّنه منها، طُلِبَ منه القيام بأعباء مهمّة التدريس، فلبّى الطلب باحترام، وقام بتدريس مجموعةٍ من الدروس في مختلف المستويات[٢]، ومن تلك النتاجات ما قدّمه من كتبٍ متعدّدةٍ تتضمّن التفسير والتأويل للنصّ القرآني[٣].

ثانياً: منهجه التفسيري

(١) المناهج التفسيريّة وآراؤه فيها

لقد كان للحيدري كلامٌ نظريٌّ في تحديد ماهيّة المنهج بصورةٍ عامّةٍ والمنهج التفسيري بصورةٍ خاصّةٍ. فالمنهج في اللغة يأتي بمعنى الطريق الواضح، وهو من نهج الطريق ونهج لي الأمر بمعنى أوضحه[٤]. وقد رأى الحيدري أنّ المنهج في الاصطلاح هو «طريقة الاستدلال أو الكيفيّة المُعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، فمَن يعتمد الأدلّة العقليّة في إثبات المطلوب منهجه عقليٌّ كما هو الحال في فلسفة المشّاء، ومَن يعتمد الأدلّة النقليّة في ذلك منهجه نقليٌّ، ومَن يعتمد التجربة في إثبات مدّعاه فمنهجه تجريبيٌّ... وكلٌّ من أصحاب هذه المناهج المختلفة يقيم الدليل على مدّعاه، ومع غياب الدليل يكون غياب المنهج»[٥].

وقد قارن الحيدري بين مصطلحين يردان كثيراً في كتب التفسير، أحدهما: المنهج التفسيري، والآخر: الاتّجاه التفسيري؛ إذ إنّ الاتّجاه يقصد به اعتماد المفسّر على مرتكزاته واعتقاداته القبليّة والدخول بها عند تفسير النصّ القرآني وتطويعه

---

(١) ينظر: المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص١٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: الموقع الرسمي لسماحة السيّد كمال الحيدري (الصفحة الرئيسة).

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة (نهج): ج٥ ص٣٦١؛ لسان العرب (نهج): ج٢ ص٢٨٣.

(٥) منطق فهم القرآن: ج١ ص٤١.

باتّجاه نتائج حدّدها المفسّر مسبقاً، فالمفسّر بهذا العمل يوظّف النصّ المبارك ليجعله يمثّل شواهد على معتقداته وما يتبنّاه من أفكارٍ، فهو لا يذكر إلّا الآيات التي تخدم متبنّياته وتكون شواهد لما يرى، أمّا التي تخالف ما يتبنّاه فهو يؤوّلها ما استطاع لكي تكون منسجمةً مع أفكاره[1]. وبهذا التصوّر يكون الاتّجاه متخلّفاً موضوعياً عن المنهج في التعاطي المعرفي مع النصّ القرآني. ففي الوقت الذي يؤدّي المنهج دوراً إيجابيّاً في السير مع النصّ، يقوم الاتّجاه بدورٍ مغايرٍ تماماً، إذ يقوم صاحب الاتّجاه بالاعتماد على مرتكزاته واعتقاداته في التأثير على النصّ باتّجاه نتائج توصّل إليها مسبقاً وآمن بها[2].

الحيدري له علاقةٌ وطيدةٌ بالقرآن الكريم منذ نشأته العلميّة الأولى، إذ جعله المُنطَلق الأساسي في اكتشاف المعارف الدينيّة، فهو يؤمن بأنّ الطريق الوحيد لاكتشاف الأصول العقديّة والمعارف الدينيّة هو القرآن الكريم[3]، فهو يرى أنّ المُفسِّر مَن يدخل النصّ القرآني حاملاً منهجاً يتمثّل في امتلاكه مجموعة قواعد أو ضوابط مفضيةٍ إلى نتائج، وقد جرّد نفسه من كلّ المتبنّيات القبليّة سواء أكانت عقديّة أم اجتماعيّة أم فكريّة أم سياسيّة، وإذا لم يستطع التخلّي عنها فعلى الأقلّ عدم تحكيمها في النصّ القرآني[4]. وبهذا يكون الحيدري يدعو إلى المنهج ويرفض الاتّجاه؛ لما له من مخاطر على المفسّر أوّلاً، وعلى الأمّة المتّبعة له ثانياً.

إنّ من بين الصفات البحثيّة التي اتّصف بها الحيدري صفة شموليّة البحث واستقصاء جميع مداركه وخباياه[5]، لذا نجده قبل التصريح بمنهجه في التفسير

---

(١) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص٢٨.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٤٣ـ٤٤.

(٣) ينظر: العلّامة الحيدري إعادة قراءة الفكر الشيعي: ص٧٠.

(٤) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص٢٩ـ٣٠.

(٥) ينظر: العلّامة الحيدري إعادة قراءة الفكر الشيعي: ص٧.

يقف عند المناهج التفسيريّة المعتمدة عند المفسّرين، ويناقش كثيراً من مفاصلها البحثيّة ذاكراً مواطن القوّة فيها ومشخّصاً مواطن الضعف التي تنتابها، ومن ثَمّ يضيف تصوّراته عليها، فمن تلك المناهج:

١. منهج التفسير الروائي الأثري

وهو المنهج المُعتمِد على ما نُقِلَ من أحاديث النبيّ صلّى الله عليه وآله، وعترته الطاهرين عليهم السلام، والصحابة الكرام. وقد عُدَّ هذا المنهج من أخطر المناهج التفسيريّة؛ نظراً لما امتاز به عن غيره من المناهج الأخرى في عمقه التاريخي الممتدّ إلى حياة النبيّ الكريم صلّى الله عليه وآله، وما في ذلك من مواكبةٍ لجميع الأحداث السياسيّة. فهو عرضةٌ غالباً للنقد الشديد؛ لاختلاط الصحيح من الروايات بغير الصحيح، ولكثرة الدسّ والوضع في الروايات[1]. وقد رأى الحيدري أنّ في إطلاق مصطلح (منهج) على هذا النحو التفسيري مسامحةً، إذ ليس كلّ مَن جمع روايات النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام يُعدّ مفسّراً، فجامع الروايات التفسيريّة شأنه شأن جامع الروايات الفقهيّة أو العقديّة أو الخلقيّة، إذ إنّ مَن جمَع رواياتٍ فقهيّةً لا يؤهّله جمعه لأن يكون فقيهاً، وهكذا الأمر في مَن جمَع رواياتٍ تفسيريّةً لا يصحّ أن يُسمّى مفسّراً إلّا مسامحةً[2].

٢. منهج التفسير العقلي الاجتهادي

وهو المنهج الذي يَعتمِدُ المفسّر فيه على الأدلّة والقواعد والقرائن العقليّة، أكثر ممّا يعتمد على الأدلّة النقليّة[3]. وقد عُدّ هذا اللون من التفسير نوعاً من أنواع التفسير

---

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ص٢٩١؛ مناهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر: ص٣٠٥.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٥٢ـ٥٣.

(٣) ينظر: المصدر السابق: ج١ ص٥٧.

بالرأي المذموم؛ وقد اختُلِفَ فيه بين محرّم له، وبين مجيز له[١]. وقد رأى الشهيد الصدر أنّ العقل أحد مصادر استنباط الحكم الشرعي، وله حجّيةٌ في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة[٢]، لذا فالتفسير العقلي يعتمد على منهجٍ رصينٍ وليس من التفسير بالرأي المذموم، كما صوّره بعض العلماء. وقد رأى الحيدري أنّ هذا المنهج ـ على ما يحمله من قوّةٍ إبداعيّةٍ، وامتيازاتٍ علميّةٍ ـ محفوفٌ بالمخاطر والزلل، فهو منهجٌ كثيراً ما يكون مطيّةً لمن يهدف إلى دعم ما يؤمن به، وما يعتقده، فيحمل النصّ القرآني على ما يعتقده، ويصرفه عن مراده الأصلي باتّجاه ما يريد؛ معتقداً أنّ هذا العمل مغفورٌ له. لذا يجب على مَن يُعمِل عقله ورأيه في التفسير، أن تكون له أرضيّةٌ دليليّةٌ وقطعيّةٌ كبيرةٌ مع امتلاكه زمام علومٍ كثيرةٍ ومتنوّعةٍ[٣].

٣. منهج التفسير العلمي التجريبي

وهو المنهج المنسوب للعلم، ويُقصد به مجموعة القضايا الحقيقيّة القابلة للإثبات بوساطة التجربة والمشاهدة والحسّ[٤]. وقد رأى الحيدري أنّ هذا المنهج كسابقيهِ عاجزٌ عن الوصول إلى الهدف القرآني، فهو منهجٌ يعتمد على الاستقراء بالدرجة الأولى في رصد مفردات النصّ المُفَسّر، ولمّا كان الاستقراء الكامل غير ممكنٍ؛ لذا تكون نتائج المنهج كلّها ظنّيةً لا تصل إلى اليقين؛ لعدم مكنة المنهج من الوصول إلى استقراءٍ تامٍّ، والنتائج الظنّية تكون بها حاجةٌ إلى متمّماتٍ تصحّح العمل والأخذ به[٥].

---

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ص٢٩١؛ اللآلئ الحسان في علوم القرآن: ص٣٤٣.

(٢) ينظر: دروس في علم الأصول: ج١ ص١١٤ـ١١٥؛ مناهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر: ص٣١٧.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٥٨.

(٤) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص١١٣.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٥٩.

٤. منهج التفسير الإشاري

وهو المنهج الذي يعتمد على تأويل الآيات المباركة على غير ظاهرها مع محاولة الجمع بين الظاهر والخفيّ[١]. ويطلق على هذا المنهج اسم المنهج التأويلي. وقد كان محطّ عناية واهتمام المتصوّفة والعرفاء وأصحاب الكشف الشهودي، وقد حصل اختلافٌ في تقبّل هذا المنهج بين مقبلٍ عليه وبين منكرٍ له وبين مُفَصّلٍ فيه[٢]. وقد رأى الحيدري أنّ هذا المنهج وإن كان المقصود منه أنّ للقرآن الكريم معنىً باطنياً يراد الوقوف عليه وتفسيره، لكنّ هذا لا يعني أن تُترك الأمور بلا ضوابط وقواعد تفسيريّةٍ، بحيث يصل الحال إلى أن يكون المعنى الباطني مخالفاً للمعنى الظاهري، فيصير هذا التفسير مرفوضاً، لأنّه من تفسير القرآن بالرأي، المذموم[٣]. لذا يجب على مَن يلتزم بهذا المنهج أن يعتمد على ضوابط وقواعد وأن يكون المعنى الظاهري مقدّماً عنده، وما المعنى الباطني إلّا تبعٌ للمعنى الظاهري ولا يتقاطع معه.

ومن شواهد التفسير الإشاري ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (النساء: ١٠٠)، فقد قيل في تفسيرها: مَن يخرج من أرض الشرك وأهلها هرباً بدينه إلى أرض الإسلام وأهلها، يحصل على سعةٍ في الرزق، فإن أدركه الموت فقد كان أجره على الله تعالى[٤].

وهو تفسيرٌ على وفق الظاهر وعليه أغلب المفسّرين، إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ

---

(١) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ص٢٩٦.

(٢) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص١٢٦.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٦٣.

(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٣ ص٣٠٥؛ الكشّاف: ج١ ص٥٥٨.

الآية يمكن أن تُفَسّر تفسيراً إشارياً باطنياً، إذ يقول: «إنّ هذا البيت الذي يهاجر منه الإنسان هو بيت القلب وبيت الدنيا والشهوات لا بيت المادّة والآجرّ، وإلّا فإنّ الهجرة من بيت الحجارة لا قيمة لها إذا كان قلب الإنسان معلّقاً بهذه الدنيا وشهواتها، بل الهجرة التي تجعل أجر مَن يموت فيها على الله هي الهجرة والسفر إليه لا السفر إلى الأحجار»[١].

فالتفسير الإشاري - على وفق ما يراه الحيدري - مقبولٌ وشرط صحّته أن يكون التأويل الباطني للنصّ موافقاً للتفسير الظاهري؛ وأن يكون معتمداً على روايةٍ متواترةٍ أو ضرورةٍ دينيّةٍ، وأن لا يكون هناك تناقضٌ بينه وبين الظاهر. أمّا إذا كان المراد من هذا التفسير إلغاء العمل بالظاهر وإطلاق العمل بالباطن أو التأويل بلا ضوابط ومرجعيّةٍ عقليّةٍ أو نقليّةٍ فذلك مرفوضٌ جملةً وتفصيلاً[٢].

٥. التفسير بالرأي

وهو التفسير الذي يعتمد على آراء المُفسِّر، وقد قيل: إنّ الرأي بمعنى الاجتهاد الذي يبذله المفسّر في استنباط الآراء التفسيريّة، وقد قُسِّمَ هذا الاجتهاد إلى اجتهادٍ موفّقٍ، ويتمثّل في الاجتهاد المستند إلى ما يجب الاستناد إليه من شروطٍ منها: النقل عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، والأخذ بمطلق اللغة، مع الاحتراز من صرف الآيات عن ظاهرها، والأخذ بما يقتضيه الكلام ويدلّ عليه قانون الشرع[٣]؛ فالتفسير به محمودٌ لاستناده إلى الشروط، وأمّا إذا خالفها فهو مذمومٌ ومنهيٌّ عنه[٤]. وقد رأى الحيدري أنّ التفسير بالرأي معناه التفسير بغير دليلٍ،

---

(١) التربية الروحيّة: ص٢١٥

(٢) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص١٢٨.

(٣) ينظر: البرهان: ج٢ ص١٥٦؛ تفسير الجلالين (مقدّمة المحقّق): ص١١.

(٤) ينظر: مناهل العرفان: ص٥٥.

فغاية ما يعتمده المُفسِّر رأيه الشخصي وميله لما طابق هواه[١]. فيكون الحيدري مخالفاً لبعض العلماء، إذ إنّه يرى التفسير بالرأي قسماً واحداً وهو تفسيرٌ مذمومٌ ومنهيٌّ عنه، أمّا التفسير الذي ينطلق من منهجٍ رصينٍ ويعتمد على أدلّةٍ فهو تفسيرٌ مقبولٌ ومعتبرٌ وليس من التفسير بالرأي الذي ينهى عنه الدين الحنيف.

٦. منهج تفسير القرآن بالقرآن

ويقصد به أن يكون النصّ القرآني يفسّر بعضه بعضاً، فالآية المُفسَّرة منكشفةٌ بآيةٍ قرآنيّةٍ أخرى[٢]. وقد رأى الحيدري أنّ هذا النوع من التفسير أوّل المناهج التفسيريّة قاطبةً وأقدمها وأرفعها شأناً، إذ لا يوجد مفسّرٌ تنصّل عنه ولم يعتمد عليه، حتّى الذين اتّبعوا منهج التفسير بالمأثور، فقد أخذوا منه الشيء الكثير.

إنّ هذا المنهج الصحيح قد عمل به النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وأهل بيته الكرام عليهم السلام وعددٌ من الصحابة والتابعين[٣]. ولهذا المنهج تطبيقاتٌ متعدّدةٌ، فمن ذلك مثلاً ما جاء في رفع الإبهام عن الليلة المباركة الواردة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ**﴾ (الدخان: ٣)، إذ عُرِفَت ماهيّة تلك الليلة من خلال نصٍّ قرآنيٍّ آخر، هو قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (القدر: ١)، فاتّضح من خلال الجمع بين الآيتين أنّ هويّة الليلة المباركة هي ليلة القدر التي نزل بها القرآن الكريم، أمّا متى نزل القرآن الكريم فهذا ما تكفّلت به آيةٌ أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...**﴾ (البقرة: ١٨٥)، فمن خلال الجمع بين الآيات

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٦٣.

(٢) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص٣٩.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٤٩.

الكريمات عُلِمَ ماهيّة الليلة ووقتها[١].

(٢) منهج الحيدري التفسيري وأسلوبه

بعد أن وقف الحيدري على أغلب المناهج التفسيريّة المتّبعة في العمليّة التفسيريّة، نجده يصرّح بمنهجه الذي يعتمده في تفسيره القرآن الكريم، إذ إنّه يرى أنّ تفسير القرآن بالقرآن «هو المنهج الأكمل والأتمّ الذي ينبغي أن يُسلك في تفسير القرآن، بل لا طريق أمامنا سوى الالتزام به، فإنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعض»[٢].

لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الحيدري مع ما يرى من جدوى منهج تفسير القرآن بالقرآن وتقديمه على المناهج الأخرى، إلّا أنّه يتبنّى منهجاً يعدّه أكمل المناهج جميعاً، وقد أطلق عليه (التفسير الجامع)، ويقصد به التفسير الذي يعتمد كلّ المناهج المعتبرة، وأخذ ما هو المفيد منها، فإذا أمكن تفسير الآية بآيةٍ أخرى كان تفسيراً بالقرآن، وإن أمكن تفسيرها بالرواية كان تفسيراً بالمأثور. فالعمدة فيه اعتبار المنهج والدليل، فهو لا يقتصر على منهجٍ دون آخر؛ فبأيّ منهجٍ صحيحٍ ومعتبرٍ أمكن الوصول إلى المراد من النصّ، تحرّك المفسّر باتّجاه هذا المنهج[٣].

إنّ المنهج ـ وفق ما صوّره الحيدري ـ يمثّل الكيفيّة المعتمدة في الوصول إلى مراد النصّ القرآني ومقاصده، أمّا الأسلوب فيراد به الآليات المستعملة في طرح المنهج المتّبع في التفسير، لذا تكون المناهج التفسيريّة غير الأساليب التفسيريّة، وإنّ الأسلوب لا يمكن أن ينفكّ عن المنهج؛ لأنّه آلةٌ من آليّاته التي يتوصّل بها

---

(١) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص٥١ـ٥٢

(٢) منطق فهم القرآن: ج١ ص٥٠.

(٣) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص١٧١ـ١٧٢.

إلى المنهج الصحيح[١].

وقد خلط أحد الباحثين بين المنهج والأسلوب، إذ إنّه عدّ الأسلوب الموضوعي في التفسير منهجاً، ووصفه بوضوح المعالم واعتبره منهجاً شمولياً وواسعاً ولا يمكن تطبيقه في حقول المعرفة كافّة[٢]. ولكنّ التحقيق يثبت خلاف ذلك، إذ إنّ بين المنهج والأسلوب تغايراً واضحاً، فكلّ منهجٍ لابدّ من اعتماده على أسلوبٍ تفسيريٍّ كآليّةٍ تفسيريّةٍ، وبهذا يكون المنهج أوسع من الأسلوب، وبينهما تواشجٌ كبيرٌ؛ فلا يستطيع المنهج من التخلّي عن الأسلوب دائماً ولكنّه غير محدّدٍ بأسلوبٍ واحد.

ممّا تقدّم نخلص إلى القول: إنّ الحيدري يرى أنّ أفضل المناهج التفسيريّة هو التفسير الجامع الذي يعتمد كلّ المناهج التفسيريّة المعتبرة. وقد طبّق الحيدري هذا الأسلوب في أغلب كتبه القرآنيّة التي اعتنت بالنصّ القرآني وتفسيره واستجلاء حقائقه[٣]. أمّا أسلوبه التفسيري فهو يتبع الأسلوب التركيبي الذي آمن بجدواه، وقد اتّضح جليّاً في وقوفنا على النصوص القرآنيّة التي تمّ تحليلها وفقاً لهذا الأسلوب[٤]. فضلاً عن ذلك فإنّ الحيدري لم يقف على هذا الأسلوب فقط، بل نجده اعتمد أسلوب التفسير الموضوعي في كثيرٍ من كتبه القرآنيّة[٥].

---

(١) ينظر: مناهج تفسير القرآن: ص١٧٨.

(٢) ينظر: مناهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر: ص٣٢٥ـ٣٢٦.

(٣) ينظر: من تلك الكتب مثلاً: الشفاعة... بحوثٌ في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها؛ المعاد رؤية قرآنيّة؛ يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة.

(٤) ينظر: اللّباب في تفسير الكتاب (وقد خصّصه لتفسير سورة الفاتحة)؛ منطق فهم القرآن (وقد خصّص بتفسير آية الكرسيّ).

(٥) ينظر من كتبه القرآنيّة على سبيل المثال لا الحصر: العلم الإلهي؛ العرش والكرسيّ؛ القضاء والقدر وغيرها.

الفصل الأوّل

البحث الدلالي عند الحيدري

توطئة في مفهوم الدلالة والعلاقة بين اللفظ والمعنى

المبحث الأوّل: الدلالة الحقيقيّة

أوّلاً: الحقيقة لغة واصطلاحاً

ثانياً: الدلالة الحقيقيّة

- ✓ الحقيقة اللغويّة
- ✓ الحقيقة الشرعيّة
- ✓ الحقيقة العرفيّة

المبحث الثاني: الدلالة المجازيّة

أوّلاً: بين الرمزيّة والمجاز

ثانياً: دلالة المثل في النصّ القرآني

توطئة في مفهوم الدلالة والعلاقة بين اللفظ والمعنى

لقد اهتمّ العلماء بالدلالة كثيراً، ومن بينهم المناطقة؛ لاعتقادهم أنّها نواة الفكر. فالمنطقي لا يتعلّق غرضه بالألفاظ، بل إنّ غرضه متعلّقٌ بالمعنى نفسه، ولكنّ هذا لا يعني أنّه يستغني عن البحث في أحوال اللفظ توصّلاً إلى المعنى، لأنّ التفاهم بين الناس ونقل الأفكار بينهم لا يكون إلّا عن طريق لغةٍ من اللغات على الأعمّ الأغلب[1]. وقد أوضح الحيدري الترابط الأكيد بين الألفاظ والمعاني؛ إذ يقول: «إنّ المفكّر إذا أخطأ في الألفاظ أو تغيّرت عليه أحوالها، يؤثّر ذلك على أفكاره. عليه أن يحسن معرفة أحوال اللفظ من جهةٍ عامّةٍ؛ لترتيب أفكاره الصحيحة»[2].

فالمناطقة وإن كانوا يهتمّون بالأفكار ويحفلون بها إلّا أنّهم لم يهملوا مكانة الألفاظ، فهم يرون أنّ هناك تعالقاً دلاليّاً بين اللفظ والمعنى، وهذا التعالق ناتجٌ من الدلالة.

لقد عُبِّر عن اللغة أنّها وسيلةٌ من وسائل الاتّصال، ونُظِرَ إليها على أنّها نظامٌ اتّصاليٌّ أساس، فلا يتمّ التفاهم بين الناس إلّا عن طريق الألفاظ التي تمثّل مصدراً للفهم والإفهام[3].

وقد قُسّمت الدلالة عند المناطقة على قسمين:

١. الدلالة غير اللفظيّة. ٢. الدلالة اللفظيّة.

وإنّهم قسّموا الدلالة بصورةٍ عامّةٍ ـ بمعنىً أوسع من كونها لفظيّةً أو غير لفظيّةٍ ـ إلى أقسامٍ ثلاثةٍ وهي: (الدلالة العقليّة، والدلالة الطبعيّة، والدلالة

---

(١) ينظر: المنطق: ج١ ص٢٥.

(٢) شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٤٦.

(٣) ينظر: علم الدلالة (بالمر): ص٩؛ البحث النحوي عند الأصوليّين: ص٢٩٥؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٦٥.

الوضعيّة)، مستندين في ذلك على العلاقة القائمة بين الدالّ والمدلول ورسوخها بين الشيئين في الذهن[١]. وأورد الحيدري أنّ هذه الأقسام الثلاثة تتّسم باختلافاتٍ جوهريّةٍ، إذ إنّ الدلالة العقليّة سمّيت بذلك لوجود نحو علاقة تلازم بين الدالّ والمدلول، وهذه العلاقة التلازميّة تكوينيّةٌ؛ فبوجود الدالّ يستحيل تخلّف مدلوله، وهي كالأثر والمؤثّر والعلّة والمعلول. ومثالها: الدلالة بين النار والحرارة، وبين الدخان والنار. أمّا الدلالة الطبعيّة فيقصد بها الدلالة الناتجة عن العلاقة بين الدالّ والمدلول والحاصلة من طبع البشر، فهي دلالةٌ يمكن أن تختلف من قومٍ لآخرين أو تتخلّف؛ بمعنى: يمكن أن يحصل الدالّ ولا وجود لمدلوله، ومثالها: قول الإنسان: (آخ) عند شعوره بالألم، واحمرار الوجه دلالةً على الخجل عند بعض الأمم. أمّا الدلالة الوضعيّة فهي الدلالة التي تنتج من وضع واضعٍ وتنتج من اصطلاح الناس، كوضع إشارات المرور ودلالتها على ما وُضعت له، ووضع ألفاظٍ ودلالتها على معانيها[٢].

وقد رأى باحثٌ معاصرٌ أنّ أقسام الدلالة الثلاثة ـ العقليّة والطبعيّة والوضعيّة ـ هي أقسامٌ خاصّةٌ بالدلالة غير اللفظيّة فقط[٣]. إلّا أنّ التحقيق يثبت خلاف ذلك، فالمناطقة ذكروا تلك الأقسام لعلم الدلالة بصورةٍ عامّةٍ، فهي أقسامٌ أعمّ من أن تكون مختصّةً بالدلالة اللفظيّة أو غير اللفظيّة، إذ إنّها أقسامٌ تشمل نوعَي الدلالة معاً، وإلّا فكيف تكون.

وقد أقرّ الحيدري تقسيم الدلالة اللفظيّة على ثلاثة أقسامٍ:

١. الدلالة المطابقيّة. ٢. الدلالة التضمّنيّة. ٣. الدلالة التلازميّة[٤].

---

(١) ينظر: المنطق: ج١ ص٢٩ـ٣٠.

(٢) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٤٩ـ١٥٠.

(٣) ينظر: الدلالة القرآنيّة في فكر محمّد حسين الطباطبائي: ص٣٩.

(٤) ينظر: المنطق: ج١ ص٣٢.

وقُيّدت الدلالة الأولى بالتطابق؛ لتطابق دلالة اللفظ على معناه، ومثالها لفظ الإنسان الدالّ على تمام معناه، أمّا الدلالة الثانية فقُيّدت بالتضمّنيّة لكون اللفظ يدلّ على جزء معناه، كدلالة لفظ الكتاب على الجلد والأوراق التي يحويها. أمّا الدلالة الالتزاميّة فقد قيّدت بذلك، لأنّ دلالة اللفظ تفيد معنىً خارجاً عن معناه الموضوع له، لازماً له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ الدواة على القلم(١).

وقد رأى الآمدي (ت: ٦٣١هـ) ـ خلافاً للمناطقة ـ أنّ الدلالة اللفظيّة تقسّم على قسمين اثنين لا ثلاثة؛ وهما عنده: (الدلالة المطابقيّة والدلالة التضمّنيّة)؛ فهما القسمان الممثّلان للدلالة اللفظيّة فقط، إذ إنّه يرى أنّ الدلالة اللفظيّة هي التي يعبّر فيها الدالّ على مدلوله من خلال الوضع، بخلاف الدلالة الالتزاميّة، فهو يرى أنّها دلالةٌ غير لفظيّةٍ (ذهنيّة)؛ لأنّ دلالة اللفظ على معناه لم تكن من خلال اللفظ، وإنّما «يكون اللفظ له معنىً، وذلك المعنى له لازمٌ من خارجٍ، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه. ولو قُدِّرَ عدم هذا الانتقال الذهني، لما كان ذلك اللازم مفهوماً»(٢).

فالدلالة اللفظيّة هي التي يكون الانتقال فيها من اللفظ إلى معناه عن طريق اللفظ نفسه، ولمّا كان الانتقال في الدلالة الالتزاميّة من اللفظ إلى معناه ليس عن طريق اللفظ بل بتوسّط الذهن، فلم تكن تلك الدلالة ـ عند الآمدي ـ لفظيّةً بل هي دلالةٌ عقليّةٌ، إذ لو لم يكن للعقل دخلٌ لما توضّحت تلك الدلالة مطلقاً. أمّا التضمّنيّة فهي أيضاً للذهن فيها مدخلٌ في دلالة الشيء بأكمله بعد أن كان اللفظ يذكر الجزء وليس الشيء بأكمله، لهذا سمّيت بالدلالة الفرعيّة أو دلالة الحيطة،

---

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٥٧ـ١٥٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ج١ ص١٥.

بمعنى أنّ اللفظ وإن كان يحمل معنىً يمثّل جزء المعنى التامّ إلّا أنّه بمساعدة العقل، يدلّ على الشيء بأكمله[١].

وقد علّل الآمدي اعتباره دلالة التضمين دلالةً لفظيّةً من دون الالتزاميّة مع اشتراكها في الافتقار إلى النظر العقلي، إذ يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمّن بأنّ الجزء داخلٌ في مدلول اللفظ، أمّا اللازم في دلالة الالتزام فهو خارجٌ عن مدلول اللفظ[٢].

وقد رأى البلاغيّون أنّ الدلالة المطابقيّة هي الدلالة الوحيدة التي تدلّ على الدلالة اللفظيّة، أمّا دلالتا التضمّن والالتزام فهما خارجتان عن الدلالة اللفظيّة، إذ هما دلالتان عقليّتان؛ لأنّ دلالة اللفظ على جزءٍ في التضمّن أو دلالة اللفظ على الخارج في الالتزام ينشآن من جهة حكم العقل بأنّ حصول كلّ الشيء من خلال حصول جزئه، أو حصول الملزوم يعبّر عن حصول اللازم[٣].

إلّا أنّ هذا الرأي يختلف عمّا رآه المناطقة، إذ إنّهم يرون أنّ الدلالتين ـ على وفق ما رأى الحيدري ـ «كونهما مركّبتين من الوضع والعقل، وذلك لأنّ اللفظ إذا دلّ على تمام معناه الموضوع له، وكان له أجزاءٌ، فيحكم العقل بدلالته على جزء معناه الداخل في حقيقته أو الخارج عنه»[٤].

وقد ذُكرت كثيرٌ من النظريّات لتفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى، وقد تبنّى الحيدري اتّجاهاً يعرف بـ(**مبدأ القرن الأكيد**) وهو اتّجاهٌ يبتني على أصلٍ مشتركٍ مع مَن سبقه في الاتّجاهات الأخرى من أنّ أصل اللغة تواضعٌ واصطلاحٌ، وأنّ

---

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٥٩.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ج١ ص١٥٠؛ وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص٧٢.

(٣) ينظر: مختصر المعاني: ص١٨٤؛ البيان في ضوء أساليب القرآن: ص١٥.

(٤) شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٥٨.

العلاقة بين اللفظ ومعناه هي علاقة الاعتبار، إلّا أنّه يختلف عمّن سبقه في تفسير علاقة السببيّة بين اللفظ ومعناه، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى وإن كانت علاقةً اعتباريّةً ولكن قرينة السببيّة بين الدالّ والمدلول غير متأتّية من الاعتبار، وإنّما متأتّيةٌ من قانونٍ تكوينيٍّ يحكم الذهن البشري يفيد أنّ الشيء إذا اقترن أو ارتبط بشيءٍ آخر ارتباطاً خاصّاً ثمّ انتقل هذا الارتباط إلى الذهن الإنساني، فإنّ الإنسان بمجرّد أن يتصوّر أحد هذين الشيئين ينتقل ذهنه إلى الشيء الآخر[١]. إنّ هذا الاقتران بين الأمرين تارةً يكون بنحوٍ طبيعيٍّ كالربط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد، وأخرى يكون الاقتران فيها بسبب الوضع، فالواضع هو الذي يقرن بين أمرين كما في عمليّة الوضع اللغوي، أو الوضع العلامي كعلامات المرور والرموز والإشارات وغيرها[٢]. إنّ حالة القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى ناتجةٌ من الاستعمال لكن بصورةٍ متكرّرةٍ واقترانٍ مستمرٍّ بين اللفظ ومعناه، حتّى تحدث إثارةٌ بين الدالّ ومدلوله، ويصبح اللفظ مقترناً بمعناه اقتراناً أكيداً في الذهن الذي يقوم بالربط بين الألفاظ الأجنبيّة ومعانيها الأجنبيّة[٣].

إنّ هذه النظريّة وإن كانت في إطارٍ أصوليٍّ حديثٍ، إلّا أنّ المدقّق يجدها صدىً لرأيٍ لغويٍّ قديمٍ وُجد في تراثنا العربي، اذ يقول ابن جنّي في ذلك: «إنّ أصل اللغة لابدّ فيه من المواضعة... فكأنّهم جاءوا إلى واحدٍ من بني آدم، فأومؤوا إليه، وقالوا: إنسان... إنسان... إنسان، فأيّ وقت سمع هذا اللفظ علم أنّ المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمةَ عينه أو يده أشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، ونحو ذلك»[٤]. فالنصّ المتقدّم ألمح إلى

---

(١) ينظر: دروس في علم الأصول: ج١ ص٢١٠؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٢٧١.

(٢) ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٣٥.

(٣) ينظر: دروس في علم الأصول: ج١ ص٢١٠ـ٢١١.

(٤) الخصائص: ج١ ص٤٥.

الاقتران الذي يكون متأتّياً من التكرير للفظ حتّى يصبح ذكر اللفظ يؤدّي بالذهن البشري إلى تصوّر المعنى، وهذا ما قال به أصحاب نظريّة (القرن الأكيد)، إذ إنّ «الوضع [عندهم] يستتبع تارةً عاملاً كمّياً هو كثرة الاستعمال، وتارةً عاملاً كيفيّاً هو الظرف المؤثّر، فيحصل الاقتران ويترسّخ كلّما تكرّرت العمليّة. وحينئذٍ يتحقّق الوضع»[١].

وقد تبنّى الحيدري نظريّة القرن الأكيد، ورأى أنّ أصل نشأة اللغة هو التواضع، وأنّ الاعتبار بين اللفظ والمعنى يؤدّي دور الموجد للربط الخاصّ بين اللفظ ومعناه، أمّا الاقتران والتكرير في ذكر اللفظ لينقل الذهن إلى تصوّر المعنى فيحدث من خلال كثرة الاستعمال. إنّ هذه النظريّة بما تتبنّاه من خلال التكرير والاقتران، تقترب من نظريّة (الاقتران الشرطي) التي أطلقها علماء العلوم الطبيعيّة، وعلى رأسهم العالم الروسي بافلوف؛ والتي عرفت بـ(نظريّة بافلوف في المنبّهات الشرطيّة)، من خلال تجربته التي أجراها على كلبٍ؛ إذ إنّه كلّما قُدّم طعامٌ له قرن ذلك بدقّ الجرس، وقد كرّر هذه العمليّة مرّاتٍ عدّةً لتحصل حالة الربط الخاصّ بين تقديم الطعام والجرس، فتوصّل بعد ذلك إلى أنّ مجرد دقّ الجرس يؤدّي إلى تنبّه الكلب فيسيل لعابه، ولو لم يُقدَّم له طعام[٢].

يقول الحيدري موضّحاً: «يكون دور الاعتبار هو دور الموجد للربط الخاصّ والقرن الأكيد بين اللفظ والمعنى؛ وذلك لأنّ الربط بين الأمور الخارجيّة لا يأتي جزافاً. وبعد أن يوجد هذا الربط الخاصّ والأكيد، يفعل ذلك القانون التكويني فعله، فيكون هو الموجب للسببيّة الواقعيّة بين ذينك الأمرين الأجنبيّين [اللفظ والمعنى]»[٣].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٣٥.

(٢) ينظر: نظريات التعلّم: ص١٧٢ـ١٨٠؛ مقدّمة في علمَي الدلالة والتخاطب: ص٢٤ـ٢٥.

(٣) الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٢٧٢ـ٢٧٣.

وقد قسّم علماء الأصول القائلون بنظريّة الوضع في نشأة اللغة، الوضع من خلال واضعه على قسمين:

أوّلاً: الوضع التعييني. ومعناه: أنّ المواضعة نشأت من واضعٍ معيّنٍ ومشخّصٍ في الخارج، كأن يكون شخصاً أو مجموعة أشخاصٍ معروفين ومحدّدين.

ثانياً: الوضع التعيُّني. ويقصد به: أنّ المواضعة نشأت من كثرة الاستعمال بدرجةٍ توجب الألفة الكاملة بين الدالّ والمدلول، ولم يُحدَّد الواضع لها ولم يُعرَف[1].

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الحيدري يميل إلى أنّ اللغة نشأت وفقاً لمبدأ التواضع، وأنّ الدلالة ترتكز أساساً على اعتباريّة العلاقة بين الدالّ والمدلول، أمّا السببيّة التي تجعل من اللفظ يدلّ على معناه فهي تعود إلى الاقتران الأكيد. فلو «حلّلنا عمليّة الوضع لوجدنا أنّ الواضع يقوم بعمليّة حكمٍ اختياريّةٍ يحكم من خلالها على أنّ هذا اللفظ موضوعٌ لهذا المعنى لا لمعنىً آخر»[2]، فيكون الدالّ لا يدلّ على مدلوله لعلاقةٍ طبيعيّةٍ أو ذاتيّةٍ، تربط أحدهما بالآخر، بل يكون ناتجاً من المواضعة، التي تعبّر عن عقدٍ بين أفراد الجماعة اللغويّة، وهو يمثّل عقداً اجتماعياً لربط أنماط اللغة في دلالات الألفاظ.

---

(١) ينظر: دروس في علم الأصول: ج١ ص٢١١؛ محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٣٦.

(٢) الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٢٨٢.

المبحث الأوّل
الدلالة الحقيقيّة

أوّلاً: الحقيقة في اللغة والاصطلاح

لقد وصِف الرصيد اللغوي بغير المتناهي اعتماداً على تداخل البنى التعبيريّة بين حقوله الدلاليّة، فهذه البُنى تتراوح بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، فـ«مرونة النظام اللغوي تسمح بوجود هذا التداخل المستمرّ حتّى لتغدو الدلالة المجازيّة بالاستعمال المتداول دلالةً حقيقيّةً تعايش الدلالة الأصليّة القديمة، فتخرج من مجالها [الاستثنائي] إلى مجال الاستعمال الحقيقي»[(١)].

فقد اهتمّ العلماء القدماء بموضوع الحقيقة والمجاز، ولم يكن تناوله مقتصراً على اللغويين وحسب، بل تناوله البلاغيّون والأصوليّون واللغويّون؛ كلٌّ بحسب وجهة نظره الخاصّة به. فاللغوي يكون اهتمامه منصبّاً على كيفيّة انتقال الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز وما يحصل من هذا الانتقال من ظواهر دلاليّة، أمّا البلاغي فهو مهتمٌّ بالحقيقة والمجاز ليكشف عن الترابط الدلالي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي البعيد، ليتّضح له سرٌّ من أسرار الجمال الفنّي، أمّا الأصولي فهدفه من دراسة الحقيقة والمجاز نابعٌ من مسألة التأصيل للاستعمال الحقيقي والمجازي، لكي يكون الوصول إلى الأحكام الشرعيّة بصورةٍ صحيحةٍ، والنظر في مدى ثبوت الحقائق الثلاث اللغويّة والشرعيّة والعرفيّة[(٢)].

---

(١) علم الدلالة (منقور): ص٧٣.

(٢) ينظر: الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٩٥؛ الدلالة القرآنيّة في فكر محمّد حسين الطباطبائي: ص٨٣.

إنّ المطّلع على الكتب الأصوليّة يجد أنّ أصحابها غالباً ما يبدؤون بالبحوث اللغويّة ومباحث الألفاظ، إذ إنّ الوقوف عليها يُعدّ مُعيناً دلاليّاً يُعين الأصوليّين في الكشف عن معاني النصّ القرآني وتأدية الوظائف الفقهيّة[١].

والحقيقة تعني في اللغة: الشيء الثابت أو المثبت؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ (يس: ٧)، فـ«حقّ القول» بمعنى: ثبت ووجب عليهم[٢]. إنّ الحقيقة والمجاز مصطلحان متقابلان، وقد جرت العادة ما أن يُبحث أحدهما حتّى يكون الثاني موجوداً بجواره، لوجود شبهة التقابل بينهما[٣]. وللحقيقة والمجاز تعريفاتٌ متعدّدةٌ في الاصطلاح، فقد عرّفهما ابن جنّي قائلاً: «الحقيقة: ما أُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز: ما كان بضدّ ذلك»[٤].

إنّ قضيّة التواضع والاصطلاح المبحوثة في أصل نشأة اللغة، تُعدّ عاملاً مهمّاً في تحديد المراد من الحقيقة والمجاز، لذا نجد العلماء يذكرون في تعريفاتهم للحقيقة والمجاز قيد الوضع، فقد أوضح السكّاكي الارتباط الوثيق بين تعريف الحقيقة والمجاز وبين أصل الوضع، إذ يقول: «فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعةٌ له من غير تأويلٍ في الوضع، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص. فلفظ الأسد موضوعٌ له بالتحقيق ولا تأويل فيه... وأمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعةٌ له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة

---

(١) ينظر: المستصفى: ص٨٤؛ مبادئ الوصول في علم الأصول: ص٧٠؛ أصول الفقه: ج١ ص٦٨؛ تحريرات في الأصول: ج١ ص١٤٤.

(٢) ينظر: العين (حقّ): ج٣ ص٦؛ لسان العرب (حقق): ج١٠ ص٤٩؛ تاج العروس (حقّق): ج١٣ ص٨١؛ مجمع البحرين: ج١ ص٥٤٥.

(٣) ينظر: في البلاغة العربيّة (عتيق): ص٣٢٩ـ٣٣٠.

(٤) الخصائص: ج٢ ص٤٤٢.

إلى نوع حقيقتها مع قرينةٍ مانعةٍ من إرادة معناها في ذلك النوع»[١].

أمّا المجاز فهو من «[جوّز] الجيم والواو والزاء أصلان؛ أحدهما: قطع الشيء، والآخر: وسط الشيء. فأمّا الوسط فجوز كلّ شيءٍ وسطه... والأصل الآخر جزت الموضع: سرتُ فيه، وأجزته: خلفته وقطعته، وأجزته: نفذته»[٢]. ويُعدّ أمير المؤمنين عليه السلام أوّل من ألمح إلى هذا المعنى اللغوي، إذ يقول: «**أيّها الناس إنّما الدنيا دار مجازٍ، والآخرة دار قرارٍ**»[٣].

والمجاز في الاصطلاح: «كلّ كلمةٍ أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها؛ لملاحظةٍ بين الثاني والأوّل...، وإن شئت قلت: كلّ كلمةٍ جزتَ بها ما وقعتْ له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها واضعاً لملاحظةٍ بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وُضعت له في وضع واضعها»[٤].

يتّضح أنّ بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي للمجاز علاقةً ظاهرةً، إذ إنّ المجاز سمّيت به الكلمة التي جازت بمعنى تعدّت مكانها الأصلي وعبرت إلى معنىً آخر، أو الكلمة التي جاز بها المتكلّم معناها الأصلي إلى معنىً آخر، شريطة أن يكون بين المعنيين مناسبةٌ، ووجود قرينةٍ توضّح أنّ المراد هو المعنى الثاني المجازي لا الأوّل الحقيقي[٥].

وقد عالج الحيدري موضوع الحقيقة والمجاز في مباحثه الأصوليّة والمنطقيّة، وكان علاجه متماشياً مع فكره الأصولي، وهو يرى أنّ اللفظ تعدّد معناه وقد وضع في أصل وضعه لمعنىً واحدٍ على نحو الحقيقة، وهو يبقى يحمل هذا المعنى

---

(١) مفتاح العلوم: ص١٦٩ـ١٧٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة (جوز): ج١ ص٤٩٤؛ ينظر: الصحاح (جوز): ج٣ ص٨٧٠.

(٣) نهج البلاغة: ج٢ ص١٨٣.

(٤) أسرار البلاغة: ص٢٢٨.

(٥) ينظر: علم البيان (بسيوني): ص١٤١؛ علم المعاني دراسة وتحليل: ص٤٨.

الذي يعبّر عن تلك الحقيقة، إلّا أنّ الاستعمال يمكن أن يؤدّي به إلى أن يعبّر عن معنىً آخر، يتمثّل بالمجاز، والمعنيان الأوّل والثاني بينهما مناسبةٌ وتعالقٌ دلاليٌّ، من دون أن يكون هناك تعدّدٌ في أصل الوضع، فلم يكن الوضع للمعنى المجازي مستقلّاً عن المعنى الحقيقي[١].

إنّ التصوّر لمصطلحَي الحقيقة والمجاز عند الأصوليّين يقرب ممّا ذكره عبد القاهر الجرجاني[٢]، إلّا أنّهم وضعوا في تعريفهم قيوداً، لكي يكون التعريف جامعاً لحدود الحقيقة ومانعاً لدخول غيرها، فتقيّد لفظ الحقيقة والمجاز بلفظٍ له وضعٌ واحدٌ مع تعدّد معانيه، للتفريق بينه وبين مصطلحاتٍ أخرى شديدة التشابه به، من تلك المصطلحات: المشترك اللفظي الذي يقصد به لفظٌ تعدّد وضعه لتعدّد معانيه التي يعبِّر عنها، والمنقول والمقصود به لفظٌ تعدّد معناه وتعدّد وضعه لمعانيه، إلّا أنّ الوضع لبعض تلك المعاني كان أسبق من وضعه لبعضها الآخر؛ لوجود مناسبةٍ بينهما، وأيضاً المرتجل الذي يراد به اللفظ الذي تعدّد معناه وتعدّد وضعه تبعاً للمعاني، وكان وضعه لبعض المعاني أسبق من وضعه للمعاني الأخرى بلا وجود مناسبةٍ بين تلك المعاني[٣].

وقد ذكر الحيدري الحقيقة والمجاز والفارق الدلالي بينهما وبين المصطلحات التي ذُكرت سلفاً أعني (المشترك اللفظي والمنقول والمرتجل)، وردّ ذلك إلى الوضع، إذ يقول: «فلم يكن وضع اللفظ الواحد متعدّداً، كما في المشترك اللفظي والمنقول والمرتجل، بل أطلق [واستعمل في غيره لعلاقةٍ ومناسبةٍ بينه وبين المعنى الأوّل الموضوع له من دون أن يبلغ حدّ الوضع في المعنى الثاني] فلو بلغ الاستعمال

---

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٧٤ـ١٧٥.

(٢) ينظر: أسرار البلاغة: ص٢٢٧ـ٢٢٨.

(٣) ينظر: المنطق: ج١ ص٣٦ـ٣٧.

حدّ الوضع في المعنى الثاني مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين لكان منقولاً»[١].

جديرٌ بالذكر أنّ المعنى المجازي لا يمكن المصير إليه إلّا بعد أن تكون هناك قرينةٌ تدلّ عليه، ومع غياب القرينة يكون المعنى الحقيقي هو المعنى المتحقّق، وقد رأى الحيدري أنّه من دون القرينة يبقى اللفظ على معناه الحقيقي، إذ لا يمكن التلاعب بالدلالة التصوّريّة وتحويلها من الحقيقة إلى المجاز[٢]، فالمجاز لا يمكن أن يُتصوّر ويُفهم إلّا بعد أن يلحظ جانب الحقيقة، إذ إنّها بمنزلة الجهة التعليليّة، فالمجاز بلا لحاظ الحقيقة يكون لغواً لا محالة، فبعدم لحاظ الوضع الأوّل (الأصل) وتصوّره، لا يمكن لحاظ المعنى الثاني (المجاز) وتصوّره[٣].

إنّ الارتباط الأكيد بين المعنى الأوّل (الحقيقة)، والمعنى الثاني (المجاز) للمفردة الواحدة، جعل بعض الباحثين يميلون إلى أنّ الحقيقة لها وضعٌ والمجاز له وضعٌ آخر، فقد صرّح أحد الباحثين بذلك، إذ يقول: «...فعدم لحاظ الوضع الأوّل (الأصلي) وتصوّره لا يمكن لحاظ وتصوّر الوضع الآخر المنتج للمعنى المجازي»[٤]، وقد صرّح بأنّه يستند في قوله هذا إلى تعريف السكّاكي للمجاز.

والحقّ أنّ السكّاكي في تعريفه للمجاز لم يصرّح لا من قريبٍ ولا بعيدٍ بوجود وضعٍ آخر، وإنّما عرّف المجاز بقوله: «وأمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعةٌ له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينةٍ مانعةٍ عن إرادة معناها في ذلك النوع»[٥]. فهو يصرّح بوجود وضعٍ واحدٍ للّفظ، وأنّ المجاز خالف المعنى الموضوع له اللفظ (المعنى الأصلي)؛

---

(١) شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٧٥.

(٢) ينظر: الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٢٩٢.

(٣) ينظر: منهج الأصول: ج١ ص١٥.

(٤) البحث الدلالي عند السيّد محمّد محمّد صادق الصدر: ص٢٣٨.

(٥) مفتاح العلوم: ص١٧٠.

والذي جمع بينهما هو المناسبة بين الحقيقة والمجاز، أمّا كيفيّة التعرّف على المجاز فقد ذكر أنّ القرينة المانعة هي التي أوضحت أنّ اللفظ يعبّر عن المعنى المجازي لا الحقيقي.

ولتحديد المعنى الحقيقي من المجازي ذكر علماء الأصول علاماتٍ أو أماراتٍ للتمييز بين الحقيقة والمجاز، ومن بين تلك العلامات: **التبادر، صحّة حمل اللفظ على المعنى، الاطّراد.**

وقد ذُكرت معايير أو علاماتٌ أخرى للتمييز بين الحقيقة والمجاز على وفق مبدأ التنصيص أو التصريح، الذي يفيد أنّ الواضع للفظ يصرّح أو ينصّ على أنّ هذا القول حقيقةٌ، أو هذا القول مجازٌ، أو أن يميّز بين التعبيرين بأن يقول: متى استعملت هذا اللفظ فهو حقيقةٌ، ومتى استعملت اللفظ مقيّداً فهو مجازٌ[(١)].

بعد أن تمّ الحديث عن الحقيقة والمجاز في مستواهما الأصولي واللساني، وهو حديثٌ وإن ابتعد عن التطبيق واكتفى بالتنظير، إلّا أنّه كان يزخر بالتأصيل، لأنّه مثّل بحثاً دلاليّاً أوضح المراد من الحقيقة والمجاز، وأهمّ الفروق التي وجدت بين الأصوليّين واللغويّين في بحثهم النظري لهما، بعد كلّ ما تقدّم سنبدأ بالحديث عن الدلالة الحقيقيّة وفقاً لأقسامها الثلاثة ـ اللغويّة والشرعيّة والعرفيّة ـ ثمّ ننتقل بعدها إلى الحديث عن الدلالة المجازيّة وما يلحق بها من دلالات.

ثانياً: الدلالة الحقيقيّة

الدلالة الحقيقيّة هي الدلالة الأصليّة التي أطلقت على اللفظ ليعبّر عن معناه المراد منه، وقد درج علماء اللغة تقديم رتبة الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي في بحوثهم اللغويّة، إذ إنّ لكلّ معنىً مجازيٍّ أصلاً حقيقيّاً يرجع إليه. وقد قسّمت الحقيقة ـ تبعاً للواضع الذي صدرت منه ـ إلى حقيقةٍ لغويّةٍ، إن كان

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ج١ ص٥٣.

واضعها واضعاً لغويّاً، وشرعيّةٍ إن كان صاحب وضعها الشارع، وعرفيّةٍ متى كان واضعها غير محدّد. وبعد التعرّف على أقسام الحقيقة، نحاول بيان الحقيقة وأقسامها بمستواها التحليلي عند الحيدري من خلال وقوفه على آيات الذكر الحكيم وكالاتي:

(١) الحقيقة اللغويّة

ويطلق عليها: الدلالة المعجميّة، وهي الدلالة الوضعيّة نفسها عند الأصوليّين، ويقصد بها «الكلمة المستعملة فيما وُضعت هي له، من غير تأويلٍ في الوضع»[(١)]. واشتُرِط فيها أن يكون وضعها بيد واضع اللغة، إذ إنّها تتعلّق بدلالة اللفظ في الوضع اللغوي، وفهم العرب لها في عصور فصاحتهم[(٢)].

وقد وقف الحيدري على ألفاظٍ قرآنيّةٍ كثيرةٍ، أرجعها إلى معانيها اللغويّة معتمداً في ذلك على المعاجم اللغويّة، ومؤيّداً كلامه بالشاهد القرآني ما أمكنه ذلك.

• من ذلك ما جاء في توجيهه لمعنى **(الربّ)** في قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الفاتحة: ٢)، فقد رأى أنّ مفردة (الربّ) تعبّر عن معانٍ ثلاثةٍ هي[(٣)]:

أوّلاً: إصلاح الشيء والقيام عليه، فالربّ: المالك والخالق والصاحب، والربّ: المصلح للشيء، والله جلّ ثناؤه الربّ، لأنّه مصلح أحوال خلقه.

ثانياً: لزوم الشيء والإقامة عليه.

ثالثاً: ضمّ الشيء للشيء.

وقد رأى الحيدري أنّ الحقيقة اللغويّة تمثّل الجذر الذي ينطلق منه كلّ معنىً،

---

(١) مختصر المعاني: ص٢٤٣.

(٢) ينظر: اصطلاحات الأصول: ص١١٨؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص١٠٥؛ علم البيان دراسة تحليليّة لمسائل البيان: ص١٣٩.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٢؛ معجم مقاييس اللغة: مادّة (رب).

سواءً أكان اصطلاحياً أم شرعياً، لأنّ اللغة تختزن الإيماءات الأولى لمعاني المفردات التي قد تكتسب في التداول الاصطلاحي معاني جديدةً، وربّما بقيت محافظةً على معانيها اللغويّة[١].

وبعد أن عرض الحيدري الأصول الثلاثة لمفردة (الربّ) نجده يصرّح: «أنّ الأصل في هذه المادّة هو سَوق الشيء إلى جهة الكمال ورفع النقائص بالتخلية والتحلية، سواء كان من جهة الكمالات الأوّليّة أو الثانويّة، وسواء كان في الأمور المادّية أو المعنويّة... وبعبارةٍ جامعةٍ: التربية هي إصلاح الشيء مطلقاً؛ بإعطائه ما يحتاج إليه، ودفع ما يضارّه وينافيه»[٢].

• وقد وقف الحيدري عند مفردة (**الخلود**) عند تأمّله قوله تعالى ﴿**...أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، وقد ذكر لها دلالاتٍ متعدّدةً منها[٣]:

١. الخلود بمعنى دوام البقاء، تقول: خلدَ الرجلُ خلوداً بمعنى دام وبقي.

٢. الخلود بمعنى اللزوم، تقول: أخلد الرجلُ بصاحبه بمعنى لزمه.

٣. الخلود بمعنى الركون، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ...**﴾ (الأعراف: ١٧٦).

٤. الخلود بمعنى أسنَّ ولم يشبّ، يقال للرجل إذا بقي سواد رأسه ولحيته على الكبر: إنّه لمخلّد، من ذلك قوله تعالى: ﴿**يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ**﴾ (الواقعة: ١٧).

وقد يُضاف لها معنىً أخر هو البال، تقول: ما يقع في خَلَدي بمعنى في بالي، فهذا اللفظ وإن كان موافقاً للفظ (الخُلد) في المادّة، إلّا أنّه يخالفه في الهيئة.

---

(١) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٠١.

(٢) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٣ـ٢٦٤.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٢٩.

إنّ هذه الدلالات اللغويّة للفظة (الخلد) استقاها الحيدري من المعاجم اللغويّة التي تمثّل جذر اللفظة وأصلها وتؤدّي الحقيقة اللغويّة لها[١].

وبعد أن أورد الحيدري تلك المعاني رأى أنّ مفردة (الخلود) في الآية المباركة يمكن أن تكون جامعةً للمعاني اللغويّة من البقاء وديمومته والركون ولزومه؛ ولا يمكن بحالٍ إبعاد أيّ معنىً لغويٍّ منها[٢].

وكثيراً ما يقف الحيدري عند بعض الألفاظ القرآنيّة التي تحتمل دلالاتٍ لغويّةً متعدّدةً، ذاكراً تلك الدلالات ومستأنساً بدلالاتٍ إيحائيّةٍ تنتج من اللفظ، من دون أن يرجّح معنىً على آخر.

• من ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً**...﴾ (التحريم: ٨)، إذ عرض دلالاتٍ محتملةً تضمّنها لفظ (نصوحاً) وهي[٣]:

١. النصوح بمعنى الدعوة، فهي دعوةٌ تنصح الناس لأصحابها، بمعنى: تدعوهم إلى أن يأتوا بمثلها؛ لظهور آثارها الجميلة في صاحبها.

٢. النصوح بمعنى الدعوة والنصح، تقول: نصحته بمعنى دعوته، ولكنّها دعوةٌ تنصح صاحبها، فيقلع عن الذنوب ثمّ لا يعود إليها أبداً.

٣. النصوح بمعنى الخالصة التي لا تشوبها شائبةٌ؛ من قولهم: عسلٌ نصوحٌ، إذا كان خالصاً من الشمع.

٤. النصوح من النصاحة وتعني الخياطة، إذ إنّها تنصح الدين بمعنى تخيط ما فرّقته الذنوب.

---

(١) ينظر: الصحاح (خلد): ج٢ ص٤٦٩؛ ترتيب إصلاح المنطق: ص٢٠؛ لسان العرب (خلد): ج٣ ص١٦٤.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٢٩.

(٣) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٧٨.

٥. النصوح بمعنى الجامعة، فالتوبة النصوح هي التي تجمع بين التائب وبين أوليائه وأحبّائه، كما يجمع الخيّاط بين قطع الثوب.

فالحيدري بعد أن ذكر الدلالات التي تكتنف اللفظة، لم يرجّح واحدةً على أخرى، بل نجده يرى الجميع معبّرةً عن معنى اللفظة ومرادةً لتفسير النصّ[١].

تُعدّ حجّية ظواهر النصّ اللغوي عموماً والنصّ القرآني خصوصاً، من أهمّ المسائل التي عرض لها الحيدري، إذ إنّه يرى أنّ ظاهر النصّ القرآني معتمد الحجّية في تبيان دلالات الألفاظ القرآنيّة، وهو يقسّم الظهور اعتماداً على حيثيّة القارئ للنصّ القرآني إلى ظهورٍ موضوعيٍّ وظهورٍ خاصٍّ، إذ يقول في ذلك: «إنّ النصّ القرآني المقروء تارةً يُقرأ بمعيّة القرائن الحافّة به، فينعقد له ظهورٌ علّته نفس القرينة، يطلَق عليه الظهور الموضوعي، وتارةً يُقرأ النصّ مستقلّاً عن أيّ قرينةٍ فينعقد له ظهورٌ خاصٌّ»[٢]، وهو يرى أنّ كلا الظهورين يكون حجّةً، وهذا الظهور يعبّر عن الحقيقة ولا يمكن العدول عنه إلّا بعد وجود قرينةٍ صارفةٍ لذلك الظهور[٣].

• من بين الألفاظ التي وقف عندها الحيدري لفظة **(الغلوّ)** فمعناها المعجمي من: غلا يغلو غلواً، وغلا الرجل في السعر: إذ جاوز الحدّ، وغلا في سهمه: إذا رماه أقصى غايته. فالغلوّ في اللغة معناه مجاوزة الحدّ[٤]. أمّا الغلوّ في النصّ القرآني فقد جاء في موضعين، **أوّلهما**: قوله تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ**﴾ (النساء: ١٧١)، **وثانيهما**: قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا...**﴾ (المائدة: ٧٧)، فالنصّان المباركان يتحدّثان عن أهل الكتاب؛ وهما ينهيان

---

(١) ينظر: التوبة دراسة في شروطها وآثارها: ص٥٣ـ٥٤.

(٢) منطق فهم القرآن: ج١ ص٢٢٠.

(٣) ينظر: الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج٢ ص٣٧٦، وص٣٨٧.

(٤) ينظر: العين (غلا): ج٤ ص٤٢٦؛ معجم مقاييس اللغة (غلوى): ج٤ ص٣٨٨.

النصارى عن الغلوّ في المسيح عليه السلام لأنّهم رفعوه عن درجة النبوّة إلى أن اتّخذوه إلهاً، وقد رأى الحيدري أنّ دلالة لفظة (الغلوّ) قرآنيّاً مستمدّةٌ من المعنى المعجمي للّفظ نفسه؛ فقد جاء بمعنى مجاوزة الحد. فالآيتان تنهيان المخاطبين عن مجاوزة الحدّ المفترض للمخلوق، وعدم الارتفاع به إلى مقام الألوهيّة[1].

• ومن بين الألفاظ التي وقف عندها مستجلياً معناها اللغوي معتمداً على ظهورها اللغوي لفظة **(الأود)**، الواردة في قوله تعالى: ﴿**...وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، إذ يرى أنّ (الأود) يأتي بمعنى الإثقال، فلا يؤوده بمعنى لا يثقله ولا يكرثه ولا يشقّ عليه، وهو المعنى الظاهر من دلالة النصّ[2]. وأمّا المعاني اللغويّة التي ذُكرت للأود ومن بينها الرجوع، ومعنى بلوغ المجهود من المشقّة، أو معنى التثنّي والتثاقل؛ يقال تأوّدت المرأة في قيامها إذا تثنّت لتثاقلها[3]، والأود هو التثاقل كما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ**﴾ (التكوير: ٨)، فيمكن أن تكون هذه الدلالات المتعدّدة هي دلالاتٍ متقاربةً والجامع لها الثقل وعدم الاكتراث.

• ومن الألفاظ التي تأمّلها الحيدري موضحاً دلالتها لفظة **(النعمة)** التي وردت في القرآن الكريم بموارد متعدّدةٍ، من ذلك قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ...**﴾ (لقمان: ٣١)، إذ يقول الحيدري في ذلك: «والتحقيق أن يقال: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة يفيد طيب عيش وحسن حال، ويقابله البؤس وهو مطلق الشدّة والضيق، وقد يجعل في قبالها الضرّ، وهو الشيء المتوجّه للشيء ويقابله النفع»[4]. وقد رأى الزمخشري أنّ النعمة

---

(١) ينظر: علم الإمام: ص٤٧٥ـ٤٧٦؛ الولاية التكوينيّة: ص٢١٤ـ٢١٥.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٨٠.

(٣) ينظر: العين (أود): ج٨ ص٩٥؛ معجم مقاييس اللغة (أود): ج١ ص١٥٤؛ الصحاح (أود): ج٢ ص٤٤٢.

(٤) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٩٤.

بمعنى الإحسان والرحمة[١]. وقد استمدّ الحيدري ما ذهب إليه ممّا أثبته أهل اللغة، إذ يرون أنّ النعمة من نَعِمَ وهو «يدلّ على ترفّه وطيب عيش وصلاح»[٢]، وقد فرّق ابن منظور (ت: ٧١١هـ) بين الإحسان والإنعام بقوله: «الإحسان يكون لنفس الإنسان ولغيره، تقول: أحسنت إلى نفسي، والإنعام لا يكون إلّا لغيره»[٣]، وهو رأيٌ يليق بمكانة الله تعالى، فهو تعالى شأنه لا ينعم إلّا لغيره؛ لأنّه تعالى غير محتاجٍ إلى الإنعام. وقد أحصى الحيدري الأوجه التي جاءت عليها مفردة (النعمة) في القرآن الكريم، من ذلك مجيء (النَّعمة) مصدراً كالرحمة، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ**﴾ (الدخان: ٢٧)، ويراد به: الذين كانوا في طيب عيشٍ وسعةٍ في حياتهم. ووردت النِّعمة كالجِلسة للنوع، وهي تعبّر عن نوعٍ خاصٍّ من التنعّم ومصاديقها كثيرةٌ، من ذلك قوله تعالى﴿**...وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ...**﴾ (آل عمران: ١٠٣). والنعماء اسمٌ ممدودٌ كالصحراء، وهو يدلّ على النعمة الممتدّة، نحو قوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ**﴾ (هود: ١٠)، وكلّ هذه الموارد تعبّر عن دلالة طيب العيش وحسن الحال[٤].

• ومن الألفاظ القرآنيّة التي وقف عندها الحيدري لفظة (**النسخ**) فقد ذكر أنّ النسخ في اللغة حَمَل دلالاتٍ ثلاثاً هي[٥]:

أوّلاً: النسخ بمعنى الاستكتاب، وهو معنىً قريبٌ من الاستنساخ، من

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج٣ ص٢٣٧؛ ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٧ ص٧٧، الذي تابع صاحب الكشّاف في رأيه.

(٢) معجم مقاييس اللغة (نعم): ج٥ ص٤٤٦.

(٣) لسان العرب (حسن): ج١٣ ص١١٧.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٩٤ـ٣٩٥.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٧٦ـ٣٧٧.

ذلك قوله تعالى: ﴿...إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩).

ثانياً: النسخ بمعنى النقل والتحوّل، ويقصد به حلول شيءٍ وانتقاله في شيءٍ آخر.

ثالثاً: النسخ بمعنى الإزالة أي إزالة شيءٍ بشيءٍ آخر، كنسخ الشمس الظلّ، والظلّ الشمس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الحجّ: ٥٢).

• وفي بيان لفظة (**البرزخ**) في قوله تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠)، فقد ذكر الحيدري أنّ البرزخ في أصل دلالته هو الحدّ الحاجز والخطّ الفاصل بين شيئين، بمعنى أنّه لو وجِدَ عندنا شيئان وفَصَلَ بينهما شيءٌ ثالثٌ فهذا الشيء الثالث هو البرزخ؛ فيكون البرزخ عبارةً عن أمرٍ فاصلٍ بين أمرين لا يكون متطرّفاً أبداً كالخطّ الفاصل بين الظلّ والشمس[1].

• وقف الحيدري متأمّلاً مفردة (**الضرب**) التي تكرّر ورودها في القرآن الكريم، وقد تعدّدت دلالاتها ـ كما يرى ـ تبعاً لتعدّد مواردها في النصّ المبارك، ومن تلك المعاني[2].

أوّلاً: الضرب بمعنى التثبيت؛ من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ (الرعد: ١٧) فالضرب هنا نوعٌ من التثبيت.

ثانياً: الضرب بمعنى الإيقاع؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ (البقرة: ٦١)، بمعنى وقعتْ عليهم.

ثالثاً: الضرب بمعنى الإيجاد والبناء؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿...فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص١٨١ـ١٨٢.

(٢) ينظر: تأويل القرآن: ص٢٣٧.

بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد: ١٣).

رابعاً: الفتح والإنشاء؛ من ذلك قوله تعالى: **﴿...فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً...﴾** (طه: ٧٨). يبدو أنّ الضرب يقع على جميع الأعمال، ضَربٌ في التجارة، وفي الأرض، وفي سبيل الله، وضَرَبَ يده على كذا، وضرب فلانٌ على يد فلانٍ: حبس عليه أمره وغيرها. من خلال الدلالات المتعدّدة للفظة (الضرب) قد يقال إنّها من ألفاظ المشترك اللفظي، ويمكن أن يقال إنّ لفظ الضرب «أصلٌ واحدٌ ثمّ يُستعار ويُحمل عليه؛ من ذلك ضربتَ ضرباً إذا أوقعتَ بغيرك ضرباً»[١]، وهذا يعني أنّ الضرب معنىً حقيقيٌّ واحدٌ ويُحمل عليه دلالاتٌ متعدّدةٌ هي من باب المجاز. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ تلك المعاني المتكثّرة للفظ (الضرب) كلّها حقيقيّةٌ، وهي في الحقيقة من قبيل إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، فإنّ الضرب هو إيقاع شيءٍ على شيءٍ بقوّةٍ وعنفٍ، وهذا المعنى لا ينفكّ عن كلّ المعاني الأخرى، فمعنى التثبيت يُحسّ مع جميع المعاني التي ذكرت كثبوت الوتد في الأرض، وحلول الألم في جسم الحيوان بضربه[٢].

• وقد وقف الحيدري عند قوله تعالى: **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾** (البقرة: ٢٥٦)، فقد ذُكرت دلالاتٌ متعدّدةٌ تكتنف مفردة (**الرشد**)؛ من تلك الدلالات:

١. إصابة الأمر والطريق فهي نقيض الغيّ والضلال، يقال: رشَد فلانٌ إذا أصاب وجه الأمر والطريق.

٢. الرشد بمعنى الدلالة والهداية[٣]، فـ(رشد) بمعنى اهتدى، والرشيد

---

(١) معجم مقاييس اللغة (ضرب): ج٣ ص٣٩٧.

(٢) ينظر: تأويل القرآن: ص٢٣٧.

(٣) ينظر: لسان العرب (رشد): ج٣ ص١٧٥.

اسمٌ من أسماء الله الحسنى، فهو الذي أرشد الخلق إلى مصالحهم ودلّهم عليها، واسترشده بمعنى طلب منه الرشد، يقال: استرشد فلانٌ لأمره إذا اهتدى له[١].

بعد ذلك رأى الحيدري أن «يكون المراد الأوّل لمفردة (الرشد) هو القصد والهداية والدليليّة والصواب، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾ (غافر: ٣٨) أي: أهدكم سبيل القصد والهداية والدليليّة والصواب... فيكون المؤدّى النهائي للمعطى اللغوي للمفردة هو إصابة الحقّ، لا مطلق الإصابة، والهداية للحقّ لا مطلق الهداية، وهكذا يراد من القصد والدليليّة، بمعنى قصد الحقّ والدليليّة على الحقّ»[٢].

الجدير بالملاحظة أنّ المتتبّع لآراء الحيدري يجد أنّه لا يكتفي بإيراد الوجه الملائم للّفظ عندما يكون اللفظ محتملاً لأكثر من معنىً، لهذا نجده يذكر لمفردة (الرشد) معاني متعدّدةً يوضّح لنا اطّلاعه الواسع على كتب المعاجم العربيّة وتبحّره فيها.

• وقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ (فصّلت: ٢٠)، فالآية المباركة تثبت شهادة الجوارح على الإنسان، وقد رأى الحيدري أنّ (**الشهادة**) يمكن أن تكون جاءت محمولةً على الدلالة الحقيقيّة، إذ تكون الجوارح الصامتة في هذه النشأة لها القدرة على النطق في النشأة الأخرى، ويمكن أن تُفسّر شهادة الجوارح على أقوالٍ ثلاثةٍ؛ هي:

أوّلها: إنّ الله تعالى يبنيها ببنيةٍ يمكنها النطق والكلام فتصبح ناطقةً.

ثانيها: إنّ الله تعالى يفعل فيها كلاماً يتضمّن الشهادة فيكون المتكلّم هو الله تعالى وقد أضيف الكلام إليها على التوسّع، كما في قولنا: بنى الأمير المدينة.

---

(١) ينظر: تاج العروس (رشد): ج٤ ص٤٥٣.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٩٩؛ وذكر قريباً منه الفيروزآبادي في قاموسه: ج١ ص٢٩٤.

ثالثها: إنّ الله تعالى يجعل فيها علامةً تقوم مقام النطق بالشهادة ويظهر فيها، ويسمّى هذا الفعل شهادةً مجازاً، كما يقال عيناك تشهدان بسهرك[١].

تُعدّ الدلالة الحقيقيّة هي الدلالة الأصليّة التي تتّضح من خلال التبادر، لذا نجد الحيدري يرفض العدول عن المعنى الحقيقي إلى المجاز من دون مناسبةٍ لذلك، أو عدم وجود قرينةٍ تُعين عليه، ففي قوله تعالى: ﴿**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـٰكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً**﴾ (الإسراء: ٤٤). يرى الحيدري أنّ الآية المباركة واضحة الدلالة على أنّ الموجودات جميعاً ـ عاقلةً كانت أو غير عاقلةٍ، حيّةً كانت أو لا ـ مسبّحةٌ لله تعالى، إذ إنّ التسبيح ملازمٌ للعلم، وبهذا يتّضح أنّ تلك المخلوقات كلٌّ منها له درجةٌ من العلم الذي يكون سارياً مع سريان الخلقة، وأنّ لتلك المخلوقات حظّها من العلم يتفاوت وفقاً لتفاوت حظّها من الوجود، فهي موجوداتٌ غير متساويةٍ بالعلم، إلّا أنّ أقلّ درجةٍ من العلم يجعلها مؤهّلةً لتسبيح خالقها[٢].

وإذا كان هناك مَن يرى أنّ التسبيح في الآية المباركة واردٌ على سبيل الاستعارة المجازيّة؛ لقرينةٍ عقليّةٍ تفيد أنّ العقل يحكم بأنّ التسبيح لا يصدر إلّا عن حياةٍ ووعيٍ وحركةٍ في الفكر وإرادةٍ في الذات[٣]، فالحيدري يصرّح: «أن لا وجه لحمل التسبيح في الآية المباركة على مطلق الدلالة مجازاً، لأنّ المجاز لا يصار إليه إلّا مع امتناع الحمل على الحقيقة... ولعلّ خير شاهدٍ على أنّ المراد من كونها

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١١ـ١٢.

(٢) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٧٨ـ٢٧٩.

(٣) ينظر: تفسير من وحي القرآن: ج١٤ ص١٣١؛ البحث الدلالي في تفسير من وحي القرآن للسيّد محمّد حسين فضل الله «أطروحة دكتوراه»: ص٥٧.

مسبّحةً بحمده وليس مجرّد دلالتها عليه تعالى بنفي الشريك وجهات النقص، هو قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾. فالحقّ أنّ التسبيح والتحميد في الجميع حقيقيٌّ، وإن كنّا لا نفقه ذلك»[1]. فالحيدري يرى أنّ التسبيح لمّا لم يكن مستحيلاً عقلاً على المخلوقات، لذا فهو تسبيحٌ على وجه الحقيقة لا المجاز، ثمّ إنّ هناك قرينةً لفظيّةً تؤيّد الدلالة الحقيقيّة.

(٢) الحقيقة الشرعيّة

للدين الإسلامي دورٌ مُبرَّزٌ في تطوّر اللغة العربيّة، فقد أثّر القرآن الكريم في ألفاظٍ عديدةٍ، وأدّى إلى نقل دلالاتها من الدلالة اللغويّة التي كانت معروفةً في المجتمع العربي إلى دلالةٍ أخرى أُطلق عليها (الألفاظ أو الأسباب الإسلاميّة)[2].

والحقيقة الشرعيّة يقصد بها «اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواءً كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنّهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً»[3].

وقد رأى الحيدري أنّ الحقيقة الشرعيّة هي في حقيقتها لفظٌ له معنىً ثمّ نُقل شرعاً إلى معنىً آخر، بين المعنى الأوّل والثاني مناسبةٌ. فمثلاً: لفظ الصلاة موضوعٌ أوّلاً لمعنى الدعاء ثمّ نُقلَ في الشرع إلى الأفعال المخصوصة من قيامٍ وركوعٍ وسجودٍ، وهي بمجموعها تعني تلك العبادة المخصوصة في الدين الإسلامي، وهذا الانتقال حدث لوجود مناسبةٍ بين المعنى الأوّل والمعنى الثاني، إذ إنّ تلك العبادة المخصوصة تحتوي ضمناً على الدعاء. وهكذا لفظ (الحجّ) الذي وُضع أوّلاً لمطلق القصد، ثمّ نُقِلَ في الشرع المقدّس لقصد مكّة المكرّمة

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٧٨ـ٢٨٠.

(٢) ينظر: الصاحبي: ص٧٨ـ٧٩؛ بحوث مصطلحيّة: ص١٢٥.

(٣) المحصول: ج١ ص٢٩٨؛ ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ج١ ص٢٧.

بالأفعال المخصوصة والوقت المعلوم[١].

يتّضح أنّ تلك الألفاظ لم تكن وضعت جميعها وضعاً جديداً، وإنّما جاءت أغلبها موافقةً لما وضعه العرب وألفوه في استعمالاتهم اللغويّة.

وقد وقف الحيدري عند ألفاظٍ قرآنيّةٍ عديدةٍ متأمّلاً دلالاتها الشرعيّة، وكثيراً ما أطلق عليها: (الدلالة القرآنيّة أو المعاني القرآنيّة)، ويبدو أنّه يؤمن بالتطوّر الدلالي للألفاظ، إذ إنّنا نجده في ذكره المفردة يبدأ بذكر الدلالات اللغويّة المحتملة لها، ثمّ يذكر حقيقتها الشرعيّة، وكثيراً ما يبحث عن رابطٍ دلاليٍّ بين الحقيقة اللغويّة والحقيقة الشرعيّة. فهو يرى أنّ «الاستحداث القرآني لمصاديق جديدةٍ ضمّتها الألفاظ كانت جليّةً في معانيها اللغويّة، فصارت تُحمل على مصاديقها الجديدة، التي ارتقت عمليّاً إلى أن تكون بمثابة المعاني الجديدة لها، فالكثير من الألفاظ قد هَجرت استعمالها في معانيها اللغويّة وصارت جليّةً في مصاديقها القرآنيّة الجديدة التي لشدّة استئناس الذهن المستعمل والسامع لها اعتبرت معاني جديدةً أو هي بمثابة ذلك»[٢].

• ومن بين الألفاظ التي تطرّق لها الحيدري لفظ (**الدين**)، فقد بدأ بذكر الدلالات اللغويّة للّفظ والتي منها: الدين بمعنى الطاعة، يقال: دانوا لفلانٍ أي أطاعوه، من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿...**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (النساء: ١٤٦)، والدين بمعنى الحساب[٣]، يقال دانه ديناً أي حاسبه، من ذلك قوله تعالى: ﴿...**أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَدِينُونَ**﴾ (الصافّات: ٥٣)، ويأتي بمعنى الجزاء ومنه قوله تعالى:

---

(١) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٧٣ـ١٧٤.

(٢) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٢٢؛ ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٠٢.

(٣) ينظر: العين (دين): ج٨ ص٧٣.

﴿**يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ**﴾ (النور: ٢٥)، أي: جزاءهم الواجب[١].

بعد ذلك يصرّح الحيدري أنّ الدين وفق الحقيقة القرآنيّة معناه «الطريقة المسلوكة التي يُقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقيّة التي تمثّل الغاية المطلوبة... إذن فالدين منهجٌ في الحياة بجميع أبعادها الاعتقاديّة والأخلاقيّة والسلوكيّة وبمختلف مجالات السلوك»[٢].

وقد ورد الاستعمال القرآني معبّراً عن هذا المعنى كثيراً، من ذلك قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...**﴾ (يونس: ١٠٤)، فالحيدري يرى أنّ النصّ القرآني وإن كان يقصد الحقيقة الشرعيّة للّفظ إلّا أنّه لا ينفي المعاني اللغويّة للّفظ؛ ولكنّها ليست مقصودةً له محضاً عند استعماله لمفردة الدين، فالمعاني اللغويّة غالباً ما تكون لازمةً ومقصودةً ثانياً وبالعَرض، وإنّما المقصود هو المعنى الشرعي للمفردة[٣].

• ومن الألفاظ التي بحث فيها الحيدري الحقيقة اللغويّة والحقيقة الشرعيّة لفظ (**الضلال**)؛ الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً**﴾ (الأحزاب: ٣٦). فالمعنى اللغوي للضلال «هو ضياع الشيء وذهابه في غير حقّه»[٤]، وقد رأى الحيدري أنّ المعنى القرآني لمفردة الضلال يعني: «فقدان الرشاد والدلالة إلى المقصود، سواءً كان في جهةٍ مادّيةٍ أو معنويّةٍ. ومن لوازم ذلك: الخطأ، والعدول عن الطريق، والضياع، والغيبوبة وغيرها، فإنّ هذه

---

(١) ينظر: الدرّ المنثور: ج٥ ص٣٠؛ مجمع البحرين: ج٢ ص٧٧.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٩٥؛ وقد أشار إلى هذا المعنى السيّد الطباطبائي في الميزان: ج٧ ص١٩٢.

(٣) ينظر: آية الكرسيّ تفسيراً وتأويلاً: ص٢٩ـ٣٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة (ضلّ): ج٣ ص٣٥٦؛ ينظر: لسان العرب (ضلّ): ج٥ ص١٧٤٨؛ ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٩٨.

الأمور تتحقّق في أثر عدم حصول الاهتداء إلى المقصود»[١].

وقد ذكر الراغب الأصفهاني أن «الضلال يقال لكلّ عدولٍ عن المنهج، عمداً كان أو سهواً، يسيراً كان أو كثيراً؛ فإنّ الطريق المستقيم الذي هو المرتضى صعبٌ جدّاً»[٢].

فالحيدري يرى أنّ الضلال هو عدم الاهتداء إلى المقصود والهدف، وهو أعمّ من أن يكون في حقٍّ أو باطلٍ، لهذا يمكن أن يتضمّن معنى الشرك والخروج عن دين الله، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً**﴾ (النساء: ١١٦)، ويمكن أن يحمل معنى الغفلة والضياع، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾ (يوسف: ٨)[٣].

• ومن الألفاظ القرآنيّة لفظ (**التقوى**)، نحو قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (التغابن: ١٦)، ففي دلالتها يقول الحيدري: «والتقوى: جعل النفس في وقايةٍ ممّا يخاف... ثمّ صارت التقوى في عرف الشرع هي حفظ النفس عمّا يؤثم، وذلك بترك المحظور، بل بترك بعض المباحات»[٤].

• ومن الألفاظ التي وقف عندها الحيدري (**الحَبط**) في قوله تعالى: ﴿**...وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...**﴾ (البقرة: ٢١٧)، فقد عُرِّف الحبط في دلالته الشرعيّة ـ كما رآه الحيدري ـ أنّه بطلان العمل

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٩٨.

(٢) مفردات غريب القرآن: ص٢٩٧.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٩٨ـ٣٩٩.

(٤) في ظلال العقيدة والأخلاق: ص١٦٣؛ ينظر: مناهج بحث الإمامة بين النظريّة والتطبيق: ص٤٥؛ التقوى في القرآن: ص٢٨؛ وقد ذكر قريباً من هذا المعنى الراغب في مفرداته: ص٨٨١.

وسقوطه عن التأثير[١]، وهو يرى أنّ الحقيقة اللغويّة للمفردة هي الأصل، إذ يقول: «إنّ أصله من الحَبَط بالتحريك، وهو أن يكثر الحيوان من الأكل فينتفخ بطنه[٢]، وربّما أدّى إلى هلاكه. ولم يُنسب في القرآن إلّا إلى العمل»[٣]، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ...**﴾ (الزمر: ٦٥).

والحيدري يرى أنّ الحقيقة الشرعيّة لأيّ مفردةٍ لا تأتي بعيداً عن المعنى اللغوي لها، من هنا تأتي أهمّية الحقيقة اللغويّة للمفردات، إذ إنّها تُعدّ البذرة الأولى التي تبلورت منها الحقيقة الشرعيّة، ممّا يسهل بناء النظريّة على نحوٍ منسجمٍ لا تتعارض فيه المعاني اللغويّة والحقائق الشرعيّة[٤].

• ومن بين الألفاظ التي عالجها الحيدري لفظ (**الخلق**)، الوارد في قوله تعالى: ﴿**فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون: ١٤)، إذ قال: «أصل [الخلق] في اللغة هو التقدير[٥]... لكن ثمّ في القرآن استعمالٌ آخر لـ(خلق) يراد منه إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجوداً على غير مثالٍ سبق»[٦].

• ومن بين المفردات القرآنيّة التي وقف عندها الحيدري لفظ (**الإيمان**) فقد رأى أنّ «الفعل (يؤمن) مشتقٌّ مصدره (الإيمان)، وقد اتّفق أهل العلم من اللغويّين وغيرهم على أنّ الإيمان معناه التصديق[٧]، وقد جاء في قوله تعالى:

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٣٦.

(٢) ينظر: الصحاح (حبط): ج٣ ص١١١٨؛ لسان العرب (حبط): ج٧ ص٢٧٠.

(٣) المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٣٦.

(٤) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص١٢.

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة (خلق): ج٢ ص٢١٣.

(٦) التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٢١٣.

(٧) ينظر: لسان العرب (أمن): ج١٣ ص٢٠؛ القاموس المحيط (أمن): ج٤ ص١٩٧؛ نزهة الأعين النواظر: ج١ ص٦٠.

﴿...وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: ١٧)، أي: ما أنت بمصدقٍ لنا، أو قوله تعالى: ﴿...يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ (التوبة: ٦١)، أي: يصدّق الله ويصدّق المؤمنين[١]، أمّا شرعاً فالإيمان هو التصديق بالله تعالى، بوجوده وبصفاته وبرسله وبكتبه وبملائكته، وبالبعث والصراط والميزان، وبالجنّة والنار، وما يلحق ذلك»[٢].

• ومن بين الألفاظ القرآنيّة لفظة (**الهداية**)، إذ وردت في جملة آياتٍ مباركةٍ منها قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ١٠)[٣]، الهداية في الحقيقة اللغويّة تعني «الرشاد والدلالة... هداه هدىً هدياً وهدايةً وهديةً بكسرهما أرشده. فهدى واهتدى وهداه الله الطريق وله وإليه»[٤]. وقد رأى الزبيدي أنّ الهدى بمعنى «الرشاد والدلالة بلطفٍ إلى ما يوصل إلى المطلوب»[٥]، وقد أنكر الحيدري أن يكون معنى الهدى (الدلالة بلطف)، وإنّما الهدى معناها الدلالة مطلقاً، إذ إنّ التلطّف يناسب مَن أريد به الخير، والتحقيق يثبت غير ذلك، فقد استعملت لفظة (الهداية) في القرآن الكريم للدلالة على النار، وبهذا فهي لا تكون معبّرةً عن اللطف قطعاً، كما في قوله تعالى: ﴿...فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (الحجّ: ٤)[٦]. ويمكن أن يُردّ على الحيدري: أنّ هذا

---

(١) ينظر: التبيان: ج٥ ص٢٤٧؛ البحر المحيط: ج٥ ص٦٤.

(٢) آية الكرسيّ تفسيراً وتأويلاً: ص٢٦.

(٣) وينظر: الفاتحة: ٦؛ آل عمران: ٢١؛ الحجّ: ٤؛ الصافات: ٢٣.

(٤) القاموس المحيط (الهدى): ج٤ ص٤٠٣.

(٥) تاج العروس (هدى): ج٢٠ ص٣٢٧؛ ينظر: مفردات غريب القرآن (هدى): ص٥٣٨.

(٦) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٤٩؛ وقد ذكر السيّد مصطفى الخميني قريباً من هذا الرأي في تفسيره: ج٢ ص٧٥.

الأسلوب القرآني لم يأتِ على الحقيقة، بل جاء بأسلوب التهكّم والتوبيخ لهم ووصفهم بالعجز عن التناصر فيكون المعنى «فعرّفوهم طريق النار حتّى يسلكوها»[١]. إلّا أنّ الحيدري يجيب بأنّ هذا «التعريف محلّ نظرٍ، لخلوّ كتب اللغة عن القيد المذكور، وإنّما الموجود فيها تفسير الهداية بالإرشاد والدلالة كما في الصحاح[٢]، وأمّا لزوم كونها مقرونةً باللطف فهو مسكوتٌ عنه، نعم في (تاج العروس) فسّر كلام القاموس بذلك، إلّا أنّه خارجٌ عن اللغة ولا يساعد عليه التبادر ولا موارد الاستعمال»[٣]، بعد ذلك صرّح الحيدري أنّ الهداية «هي الدلالة[٤]، سواءً كانت إلى الحقّ أو الباطل، وإن كان الغالب استعمالها في القرآن في المعنى الأوّل، إلّا أنّه لم يبلغ حدّ مهجوريّة المعنى اللغوي؛ ولذلك قيل: الهداية ـ في الاستعمال الشرعي ـ الدلالة إلى الحقّ وإراءة طريق الإرشاد إليه»[٥].

من خلال ما ذُكر يتّضح: أنّ الحيدري استعمل أسلوباً يفيد ذكر الحقيقة الشرعيّة مسبوقةً بالحقيقة اللغويّة، فهو يرى أنّ الدلالة الشرعيّة تتّكئ على الدلالة اللغويّة، لذا فهو يبدأ بالمعنى اللغوي ثمّ يشفعه بالمعنى الشرعي، إلّا أنّه ربّما بدأ بذكر الحقيقة الشرعيّة من دون أن يسبقها بالحقيقة اللغويّة. وهذا الأسلوب قليل الاستعمال عنده.

• فقد ذكر الحيدري لفظ **(التوبة)**، الوارد في قوله تعالى: ﴿**...وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (النور: ٣١)، فالتوبة لغةً تعني الرجوع،

---

(١) الكشّاف: ج٣ ص٣٣٨.

(٢) ينظر: الصحاح (هدى): ج٦ ص٢٥٣٣.

(٣) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٤٩.

(٤) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٤٢؛ لسان العرب (هدى): ج١٥ ص٣٥٣.

(٥) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٤٩.

تقول: تاب يتوب توبةً بمعنى رجع من الذنب[1]، ورأى أنّ التوبة تعني «الرجوع الاختياري عن السيّئة إلى الطاعة والعبوديّة»[2]، فالتوبة وفقاً للحقيقة الشرعيّة يُقصد بها الرجوع إلى الله تعالى والانخلاع عن ألوان البعد والشقاء، وكلّ هذا يتوقّف على الاستقرار في دار الكرامة بالإيمان، والتنعّم بأقسام نِعم الطاعات والقربات[3].

نخلص إلى القول: إنّ الحقيقة الشرعيّة تمثّل معنىً جديداً استحدثه الشرع المقدّس، ويمكن أن يُطلق عليه الحقيقة القرآنيّة ـ كما رأى الحيدري ـ فتخرج بذلك السنّة الشريفة، وأنّ هذا المعنى معنىً طوليٌّ مع المعنى اللغوي، أي إنّهما لا يتقاطعان؛ فبوجود الحقيقة الشرعيّة وثبوتها يصار إليها، وعند الشكّ فيها وجوداً أو ثبوتاً، يجب الرجوع إلى المعنى اللغوي الذي يمثّل الحقيقة اللغويّة[4].

(٣) الحقيقة العرفيّة

اللغة كائنٌ حيٌّ يتغيّر على وفق ميول المجتمع، وهذا التغيّر والتبدّل أُطلق عليه التطوّر الذي يمثّل انتقال الألفاظ من معانيها إلى معانٍ أخرى[5]. والألفاظ في الدلالة العرفيّة هي الألفاظ التي نُقِلَت من مسمّاها اللغوي إلى غيره بعرف الاستعمال. وقد يكون العرف عامّاً كلفظة (دابّة)، إذ استعملها المخاطب بالعرف العامّ في ذي الأربع، أو عرفٍ خاصٍّ كاستعمال لفظ (الغائط)، فهو في أصل اللغة

---

(١) ينظر: الصحاح (توب): ج١ ص٩١؛ لسان العرب (توب): ج١ ص٢٣٣.

(٢) في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٤٥.

(٣) ينظر: التوبة دراسة في شروطها وآثارها: ص١٣.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٢١ (هامش رقم «١» من الصفحة نفسها).

(٥) ينظر: علم اللغة (للسعران): ص٣٠٠ـ٣٠١؛ في علم اللغة: ص٥٣ـ٥٤؛ التصوّر اللغوي عند الإسماعيليّة: ص١٧٨.

استعمل للمكان المطمئنّ من الأرض ثمّ نُقِلَ واشتُهر في العرف بالخارج المستقذر من الإنسان[١]. ولقد تنبّه العلماء القدماء للفارق الدلالي بين الحقيقتين ـ أعني الشرعيّة والعرفيّة ـ إذ إنّ الحقيقة العرفيّة يكون اللفظ فيها يحمل معنىً لغوياً ثمّ ينتقل هذا المعنى بعرف الاستعمال إلى معنىً آخر حتّى إذا ما أطلق اللفظ فإنّه لا يعبّر إلّا عن المعنى الثاني المنقول إليه، وبهذا يكون المعنى الأوّل هُجِرَ كلّياً، بخلاف الحقيقة الشرعيّة فإنّ المعنى تخصيصٌ من المعنى الأوّل لوجود مناسبةٍ بين المعنيين، ولم يكن المعنى الأوّل ليهُجَر، بل إنّ كلا المعنيين بقيا في الاستعمال[٢].

ولقد كان اهتمام الحيدري في التفريق بين الحقيقتين معتمداً على الوضع فقط، فما كان ناقله الشرع سمّي بالحقيقة الشرعيّة، وما كان واضعه العرف فهو حقيقةٌ عرفيّةٌ، ولم يكن نظره بلحاظ المعنى الأوّل والثاني من حيث هجر المعنى الأوّل أو لا، إذ إنّه يصرّح بذلك، إذ يقول: «فإنّ لفظ السيّارة موضوعٌ أوّلاً للقافلة، ونُقِل إلى الآلة المعروفة، وكذا لفظ الطائرة موضوعٌ في اللغة لما يطير، ثمّ نقل إلى الآلة التي أوجدتها يد البشر، والدابّة فإنّها في أصل اللغة لكلّ ما يدبّ على الأرض ثمّ نُقِلَ إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير، وهذه المنقولات الثلاثة منقولاتٌ عرفيّةٌ؛ وذلك لأنّ النقل تمّ على يد العرف»[٣]، وقد رأى الحيدري أنّ الدلالة العرفيّة هي في حقيقتها الدلالة الاستعماليّة، وهي الحقيقة التي اتُّفِقَ على التداول بها واستعمالها، وأنّ هذه الحقيقة من اليسير الكشف عنها، بخلاف الحقيقة اللغويّة التي يصعب الظفر بها، إذ إنّ الوقوف على الحقيقة اللغويّة منوطٌ بمعرفة الوضع والواضع كذلك، أمّا الحقيقة العرفيّة أو الاستعماليّة فيمكن التوصّل إليها

---

(١) ينظر: المحصول: ج١ ص٢٩٦؛ الإحكام في أصول الأحكام: ج١ ص٢٧؛ اصطلاحات الأصول: ص١١٨.

(٢) ينظر: الذريعة إلى أصول الشريعة: ج١ ص١٢.

(٣) شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٧٣ـ١٧٤.

من خلال ما وُجد بين الناس من تناقلٍ واستعمالٍ للألفاظ[١].

وقد تنبّه الحيدري إلى هذا النوع من الحقيقة، إذ وجّه طائفةً من الألفاظ مستعيناً بسياق النصّ القرآني للكشف عن ذلك، فنجده مثلاً يعتمد على العرف العامّ أساساً في توسعة دائرة بعض المفردات وإخراجها من دائرة العرف الخاصّ الذي يقصد به حمل المفهوم على بعض مصاديقه؛ فاللفظ له معناه الموضوع له في اللغة، ويمكن لعرف الاستعمال نقله من معناه اللغوي إلى معنىً عامٍّ.

• ومن ذلك لفظ **(الصدق)** الوارد في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ (التوبة: ١١٩)، فالصدق في اللغة لا يكون إلّا في القول وهو من: صَدَقَ يصدق، وصدّقته وقلت له صدقاً معناه نقيض الكذب[٢]. والصدق والكذب أصلهما اللغوي في القول فلا يُقصد بهما غيره، فالصادق مَن كان صادق القول[٣].

وقد رأى الحيدري أنّ اللفظ يعمّم، إذ إنّ الصدق مستعملٌ في أفعال الجوارح، يقال: صدق في القتال، إذا أدّى حقّه وفعل ما يجب، كما يأتي الصدق للخبري والمخبري، ويقصد بالصدق الخبري مطابقة الخبر للخارج في الصدق، وأمّا الصدق المخبري فيعني مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر في الصدق[٤]. فيكون الصدق ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ يشتمل على كلّ المواقف التي تؤدّي إلى إعطاء صورةٍ ناصعةٍ عن الإنسان الُمتَحَدّث عنه؛ لذا يكون الصدق شاملاً لمستوياتٍ ثلاثةٍ، **أوّلها**: المستوى الاعتقادي، فالصادق هو صاحب الاعتقاد الكامل الحقّ الذي لم يخالطه شكٌّ أبداً، **ثانيها**: المستوى العملي، فالصادق مَن

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٩.

(٢) ينظر: العين (صدق): ج٥ ص٥٦؛ الصحاح (صدق): ج٤ ص١٥٠٥.

(٣) ينظر: مفردات غريب القرآن (صدق): ص٢٨٤.

(٤) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص١٦٩ـ١٧٠.

كانت أعماله كاملةً لا نقص فيها؛ وتابعةً لما يعتقد به، **ثالثها**: المستوى الأخلاقي، والصادق هنا هو مَن كانت أعماله نابعةً من معتقداته الحقّة الكاملة[١]، وبهذا يكون الصادق كاملاً في كلّ شيءٍ، أي مطابقاً لما يخبر به قولاً وعملاً واعتقاداً.

• ومن الألفاظ التي تأمّلها الحيدري معتمداً على العرف العامّ في تضييق دلالتها بعد أن كانت تدلّ على الاتّساع، لفظة **(التقوى)** في قوله تعالى: ﴿**فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُوراً**﴾ (الإنسان: ١١)، فالتقوى لغةً من الوقاية ومعناها دفع شيءٍ عن شيءٍ بغيره[٢]. فتكون التقوى وقايةً في صيانه الشيء بأجمعه، تقول وقيت الشيء بمعنى صنته وسترته عن الأذى[٣].

وقد رأى الحيدري أنّ (التقوى) في الحقيقة الاستعماليّة تعني وقاية النفس الإنسانيّة وحفظها عمّا يؤثم، وذلك بترك المحظور، فهي بهذا تعبّر عن حفظ وصيانة جزءٍ من المخلوق وهو النفس الإنسانيّة، لذا أصبحت لها مدارج ومراتب وفقاً لمتأمّلها، فأهل الظاهر يرون أنّ التقوى عندهم ـ على وفق ما ذكره الحيدري ـ عبارةٌ عن الاجتناب عن محارم الله تعالى، والقيام بما أوجبه عليهم من التكاليف الشرعيّة، والمتّقي هو الذي يتّقي بصالح عمله عذاب الله، وأمّا أهل الباطن فيرون التقوى تعني اجتناب المذكور مع ما أحلّ الله تعالى عليهم من طيّبات الدنيا ولذّاتها على حسب طبقاتها ومراتبها إلّا بقدر الضرورة فضلاً عن الاجتناب عن المحارم[٤].

يتّضح أنّ التقوى بالمنظور اللغوي مفهومٌ واسع المصاديق؛ فكلّ شيءٍ يصدر منه خطرٌ، فالابتعاد عنه ودفعه يعني وقايةً منه واتّقاءً، أمّا الوقاية في حقيقتها الاستعماليّة (العرفيّة) فهي مفهومٌ تحدّد مصداقه بوقاية النفس من الذنب الذي

---

(١) ينظر: مناهج بحث الإمامة: ص٥٤ـ٥٥.
(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (وقى): ج٦ ص١٣١.
(٣) ينظر: لسان العرب (وقى): ج١٥ ص٤٠١.
(٤) ينظر: التقوى في القرآن: ص٢٧ـ٢٨.

يؤدّي إلى عذاب الله تعالى.

• ومن الألفاظ القرآنيّة لفظ (**الجهالة**)، الوارد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (النساء: ١٧)، فالجهل في اللغة نقيض العلم، والجهالة عمل الفعل بغير علمٍ[١]، والجهل له «أصلان أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفّة وخلاف الطمأنينة»[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ الجهالة في عرف الاستعمال «تطلق على الإقدام على العمل دون رويّةٍ. وليس المراد بالجهالة هنا ما يطلق عليه اسم الجهل وهو انتفاء العلم بما فعله، لأنّ ذلك لا يسمّى جهالةً وإنّما هو من معاني لفظ الجهل»[٣]، فحينما يقدم الإنسان على عمل لابدّ أن يكون هناك إرادةٌ وشوقٌ نفسانيٌّ لذلك العمل، فإن كان العمل مرضيّاً عند العقلاء فهو عملٌ مطابقٌ للعقل عندهم، أمّا لو كان العمل ممّا لا ينبغي فعله وهو غير مرضيٍّ، فيوصف صاحبه عند العقلاء بالجهالة، لأنّ صاحب العمل وإن قام بفعله عن إرادةٍ وشوقٍ وعلمٍ بالفعل، ولكنّه بمخالفته للعقلاء أصبح عقله لا يميّز الشيء الجيّد من المذموم، ولهذا وصف بالجهالة، وهو وصفٌ خاصٌّ به ليس لأنّه لا علم له، بل لأنّه خالف علم العقلاء بما فعل[٤]. فيكون الإنسان الفاعل للمنكر مع علمه بذلك، موصوفاً بالجهالة؛ لأنّه قريبٌ من الجاهل للعلم، فيفعل الفعل عن جهلٍ مطبقٍ.

• وقد تأمّل الحيدري لفظ (**القدرة**) الوارد في قوله تعالى: ﴿**...قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٩)، فالقدرة في اللغة من قَدِرَ؛ وهو «يدلّ على

---

(١) ينظر: العين (جهل): ج٣ ص٣٩٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة (جهل): ج١ ص٤٨٩.

(٣) في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٨٣.

(٤) ينظر: التوبة دراسة في شروطها وآثارها: ص٦٠.

مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، فالقدر مبلغ كلّ شيءٍ، يقال قدَره كذا أي مبلغه وكذلك القدر»[١]. وقد رأى الراغب الأصفهاني أنّ «القدرة إذا وصِف بها الإنسان فاسمٌ لهيئةٍ له بها يتمكّن من فعل شيءٍ ما، وإذا وصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه، ومحالٌ أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىً وإن أطلق عليه لفظاً، بل حقّه أن يقال: قادرٌ على كذا، ومتى قيل هو قادرٌ فعلى سبيل معنى التقييد، ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجهٍ إلّا ويصحّ أن يوصف بالعجز من وجهٍ، والله تعالى هو الذي ينتفي عنه العجز من كلّ وجهٍ»[٢]. يبدو أنّ الأصل الواحد في المادّة متأتٍّ من القوّة في اختيار إيتاء الفعل وتركه، بمعنى أنّه قوّة إن شاء فعل بها وإن لم يشأ لم يفعل، مادّيةً كانت أو معنويّةً[٣].

من كلّ ما تقدّم يتّضح: أنّ الحقيقة اللغويّة وإن كانت هي الأصل في الوضع اللغوي، والمفهوم يعبّر عن مصداقٍ وُضع له، إلّا أنّ الحقيقة الاستعماليّة تأتي بمصاديق جديدةٍ؛ إذ تمثّل انتقال اللفظ من معناه لمعنىً آخر، وهو ما يطلق عليه عند المناطقة بـ(المنقول). وهي ترتقي لتصبح بمثابة الأصل ويُهجر المفهوم الأوّل ويصبح معبّراً عن مصاديقه الجديدة كلّما ذكرت تلك المعاني[٤]. ولهذا رأى الحيدري «أنّ الاستعمال واردٌ في الأمرين [الحقيقة والمجاز] معاً؛ فقد قيل بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، والظاهر من الحقيقة هو الاستعمال العرفي، وإلّا فمن العسير جدّاً الظفر بالمعاني الحقيقيّة للألفاظ، حتّى ما تناقله أعلام اللغة فإنّه نقلٌ للاستعمال، ومن هنا قيل بأنّ قول اللغوي ليس بحجّةٍ لأنّه عارفٌ بالاستعمال لا الوضع»[٥].

---

(١) معجم مقاييس اللغة (قدر): ج٥ ص٦٢.

(٢) مفردات غريب القرآن (قدر): ص٣٩٤.

(٣) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (قدر): ج٩ ص٢٢٧.

(٤) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٠٢.

(٥) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٩.

المبحث الثاني
الدلالة المجازيّة

لقد اختلف العلماء القدماء والمحدثون في حقيقة وقوع المجاز، فقد أنكر جمعٌ من العلماء وقوع المجاز في اللغة العربيّة عموماً وفي القرآن الكريم خصوصاً، وقد استدلّوا بأدلّةٍ متعدّدةٍ؛ منها: أنّ التعبير المجازي لا يمثّل الحقيقة وهو تعبيرٌ يمثّل الكذب، ويستحيل على كتاب الله ذلك[1]، ومنها: أنّ المتكلّم لا ينصرف من الحقيقة إلى المجاز إلّا إذا ضاقت به الحقيقة، وتعسّر التعبير بها؛ وكلا الاحتمالين من الضيق والعسر محالٌ على الله تعالى، لأنّه تعالى القادر المطلق[2]، ومنها قولهم: إنّ المجاز يستلزم القول بالتأويل، بمعنى صرف الكلام عن ظاهره إلى معنىً خلف العبارة، والتأويل بهذا المعنى لم يكن معهوداً في العصور الأولى؛ لهذا فلا مجاز[3].

ويبدو أنّ مسألة المجاز بين الرفض والإثبات، تنطلق من قضيّةٍ عقديّةٍ. فقد «رفض أهل الظاهر استعمال صيغ المجاز في القرآن كافّةً، ووافقهم بعض الشافعيّة، وقسمٌ من المالكيّة، وأبو مسلم الأصبهاني من المعتزلة... بينما حرص الجمهور والشيعة الإماميّة وأغلب المعتزلة ومَن وافقهم من المتكلّمين، على إثبات وقوعه في القرآن»[4]. والتحقيق يثبت أنّ الأسلوب القرآني كما هو مبنيٌّ على الألفاظ الحقيقيّة التي لا غنى عنها، فهو كذلك يحتوي على كثيرٍ من الألفاظ

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن: ص١٣٢.

(٢) ينظر: البرهان: ج٢ ص٢٥٥؛ الإتقان في علوم القرآن: ج٢ ص٩٧.

(٣) ينظر: منكرو المجاز في القرآن الكريم : ص١٠.

(٤) أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم: ص٤٤ـ٤٥؛ ينظر: اللغة في الدرس البلاغي: ص١٠٣ـ١٠٤.

والتعابير المجازيّة التي يؤتى بها لتأدية وظيفةٍ مقصودةٍ، لذا يُفاجَأ المتطّلعُ إلى دقائق اللغة وأسرار الكلام أنّ للمجاز من الوزن والثقل في حياة اللغة ما لا يقدره الإنسان عادةً على الإطلاق، فـ«الناظر في مفاعلات اللغة تركيباً ودلالةً يهتدي رأساً إلى أنّ شأن المجاز مع اللغة كشأن الدم الحيوي في الكائن»[١]، لذا نجد شبه وفاقٍ بين كتب البلاغة القديمة منها والحديثة في تفضيل المجاز على الحقيقة من جهةٍ لكونه أبلغ فيها، إذ يقرّر السكّاكي أنّ الاستعارة أقوى من التصريح، وأنّ الكناية أوقع من الإفصاح[٢]. ولمّا كان لكلٍّ منهما دواعٍ لاستعماله؛ لذا يمكن القول أن لا تفاضل بينهما.

وتبرز مكانة المجاز في اللغة بوصفه منهلاً عذب الارتشاف، وسبيلاً مسلوكةً لأهل اللغة، فقد كثر في كلامهم حتّى علا في استعماله على الحقيقة، إذ إنّ المجاز تطويرٌ لدلالة اللفظ وتحميله من المعاني المبتكرة ما لا يستوعبه اللفظ نفسه في وضعه الأوّل للحقيقة، لذا وصف المجاز بأنّه أبلغ من الحقيقة[٣].

إنّ المتتبّع لمؤلّفات الحيدري يجد أنّه من القائلين بوقوع المجاز في العربيّة عموماً والنصّ القرآني خصوصاً، وقد صرّح بذلك قائلاً: «للحقيقة والمجاز في معاني مفردات اللغة العربيّة حضورٌ كثيفٌ جدّاً حتّى قيل بأنّ اللغة العربيّة لغة المجاز والإيجاز والإعجاز»[٤].

إنّ الحيدري ينطلق من صحّة وجود المجاز في اللغة من قضيّة الاستعمال، إذ إنّه يرى «أنّ صحّة الاستعمال تعني أنّ ذلك الاستعمال هو وفق قوانين اللغة، فإنّ وصف اللفظ بأنّ له صلاحيّة الدلالة على المعنى المجازي معناه: أنّ استعماله في

---

(١) التفكير الدلالي عند المعتزلة: ص٣٩.

(٢) ينظر: مفتاح العلوم: ص١٧٠؛ دروس في البلاغة العربيّة (الأزهر الزناد): ص٩٣.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ص٦٦ـ٦٧؛ مجاز القرآن (للصغير): ص٦٠ـ٦١.

(٤) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٩.

هذا المعنى استعمالٌ وفق قوانين اللغة ومنتسبٌ إليها لا خارجاً عنها»[١].

بهذا يتّضح أنّ الاستعمال يكون منطلقاً من قوانين وضوابط ينطلق منها اللفظ، فكما أنّ الدلالة الحقيقيّة تنشأ من ضوابط لغويّةٍ، فكذلك المجاز يرجع إلى قوانين تحكمه وليس استعماله عبثاً. إنّ الأصل للّفظ ـ كما يرى الحيدري ـ هو المعنى الحقيقي الممثّل للمعنى الأوّل، وأنّ هذا المعنى لا يُعدل عنه إلّا بوجود قرينةٍ صارفةٍ، فعند عدم وجود القرينة الصارفة فإنّ الدلالة التصوّريّة للكلام تقود السامع إلى المعنى الحقيقي[٢].

• ففي قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...**﴾ (المائدة: ٦٤)، رأى الحيدري أنّ اليد تصرف عن ظهورها الحقيقي إلى المعنى المجازي، فتكون بمعنى العلم والقدرة، فالعرب يستعملون اليد للدلالة على القدرة والقوّة، وهي تمثّل مظهراً من مظاهر القدرة، ثمّ إنّ اليد وفقاً للآية المتقدّمة يستحيل أن تحمل على دلالتها الحقيقيّة؛ لوجود قرينةٍ عقليّةٍ صارفةٍ، لأنّ الله جلّ وعزّ منزّهٌ عن الجسميّة، فتكون القرينة العقليّة هي التي تحكم ببطلان حمل اليد على معناها الحقيقي، بل يجب أن تحمل على معنىً مجازيٍّ[٣].

وفي النصّ المبارك المتقدّم مَلمحٌ دلاليٌّ آخر تنبّه الحيدري إليه؛ مؤدّاه: أنّ اليهود حينما قالوا: (يده مغلولة) لم يكن مرادهم تلك الجارحة المعروفة عند المخلوقات، إنّما أرادوا أنّ سلطانه وقدرته تعالى محدّدتين بما كتبه باللوح المحفوظ، وهذه صفة نقصٍ سجّلوها على الخالق عزّ اسمه، لهذا جاء الردّ عليهم

(١) الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٢٩٤.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٢؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٢٩٢.

(٣) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٤١١ـ٤١٢.

من الله تعالى بـ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ليفيد: «أنّ هذا النظام الذي يحكم عالم الإمكان، واقعٌ تحت سلطته وسلطانه المطلق، لا يخرج عن ملكه وقدرته شيءٌ، لا حدوثاً ولا بقاءً»[1]، فلو كان المراد يُحمل على اليد الظاهريّة لكان الجواب من الله تعالى بيدٍ واحدةٍ يفي بالغرض، لكن لمّا جاء الجواب بـ(يداه)، عبّر عن السعة في السلطة الإلهيّة التي لا يمكن إحصاؤها[2].

• وقد رأى الحيدري أنّ هناك ألفاظاً لها مصاديق متعدّدةٌ، فمن تلك الألفاظ «العرش، الكرسيّ، القلم، الميزان، الاستواء»، وقد وردت تلك الألفاظ في القرآن الكريم، وعبّرت عن ارتباطٍ شديدٍ بالعقيدة والشريعة وما يحيط بها، وقد أحصى الحيدري خمسة اتّجاهات فَسّرت تلك الألفاظ عليها على وفق عقائد القائلين بالآراء وهي:

الاتّجاه الأوّل: الاتّجاه التعطيلي. وهو الاتّجاه الذي رأى أصحابه أنّ هذه المفاهيم القرآنيّة موجودةٌ فعلاً، إلّا أنّ البحث فيها بدعةٌ وتفسير ماهيّتها حرامٌ.

وهذا الاتّجاه نشأ في كنف كثيرٍ من الصحابة بعد وفاة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، وهو اتّجاهٌ يرفض السؤال عن تلك الجوانب المعرفيّة، ويفرض العقوبة على مَن يسأل عنها[3]. ففي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، سئل أحد العلماء عنها «فعرق وأطرق وصار ينكت بعوده في يده ثمّ رفع رأسه وقال: (الكيف منه غير معقولٍ، والاستواء منه غير مجهولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ، وأظنّك صاحب بدعةٍ). وأمر بالسائل فأُخرج»[4].

---

(١) الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص١٩٤ـ١٩٥.

(٢) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج١ ص٣٤٨ـ٣٤٩.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٤٩؛ التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٣٦ـ٣٣٧.

(٤) ينظر: الدرّ المنثور: ج٣ ص٩١؛ المدوّنة الكبرى: ج٦ ص٤٦٥.

الاتّجاه الثاني: الاتّجاه التشبيهي والتجسيمي. وهو اتّجاهٌ ينطلق من حقيقةٍ تفيد: أنّ هذه الألفاظ تُحمل على معانيها الحقيقيّة وليس هناك حاجةٌ إلى تأويلها أو تفسيرها[١]. ففي قوله تعالى: ﴿...اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ...﴾ (الأعراف: ٥٤)، إذ قيل: إنّ العرش ـ على الصحيح الذي تقوم عليه الأدلّة ـ: «قبّةٌ ممّا يلي العالم من هذا الوجه، وليس بمحيطٍ كسائر الأفلاك؛ لأنّ له قوائم وحملةً يحملونه، ولا يُتصوّر هذا في الفلك المستدير. وهذا واضحٌ لمن تدبّر»[٢].

الاتّجاه الثالث: اتّجاه الهيئة والأفلاك. وهو اتّجاهٌ اتّبعه أصحابه معتمدين في تفسير العرش والكرسيّ والاستواء على علم الهيئة بصيغته البطليموسيّة[٣] القائمة على نظريّة الأفلاك التسعة، يفيد أنّ هذه المفاهيم هي في الحقيقة أسماءٌ للأفلاك السماويّة. مثلاً: العرش هو الفلك التاسع، والكرسيّ هو الفلك الثامن وهكذا، وهم بهذا يفسّرون هذه الألفاظ على حقيقتها وإن رأوا لها مصاديق أخرى[٤].

ويبدو أنّ هذا الاتّجاه كسابقيه «يتعارض مع ظواهر القرآن الكريم من جهةٍ، ومع الأبحاث الأخيرة في الهيئة والطبيعيات المؤيّدة بالحسّ والتجربة ـ التي أبطلت هذه الفرضيات القديمة؛ ممّا اضطرّ هؤلاء إلى التنصّل عن تطبيقاتها ورفع اليد عنها ـ من جهةٍ أخرى»[٥].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٤٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ج٢ ص٥١٨؛ ينظر: تفسير الجلالين: ص٢٠١.

(٣) نظريّة الأفلاك البطليموسية: هي نظريّةٌ اعتقد بها بعض الفلاسفة القدماء، وهي تنطلق من حقيقةٍ تفيد أنّ الأفلاك التسعة تكون على شكل طبقات البصل في إحاطتها بالأرض، لذا لا يمكن أن تخترق، وهم بقولهم هذا ينفون قصّة معراج النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله إلى السماء. (ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٨ ص٣٩٧).

(٤) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٣٧.

(٥) منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٥١.

الاتّجاه الرابع: الاتّجاه الكنائي والمجازي. وهو الاتّجاه الذي ينطلق من حقيقةٍ تفيد: أنّ هذه المفاهيم المتعدّدة ليس لها مصاديق أو حقائق خارجيّةٌ اسمها العرش والكرسيّ واللوح المحفوظ والقلم والميزان وغيرها، بل كلّ تلك المفردات هي استعمالٌ مجازيٌّ تعود لمعنىً مجرّدٍ واحدٍ، فـ(استوى على العرش)، تعبيرٌ مجازيٌّ يفيد الاستيلاء[١].

هذا الاتّجاه وإن كان يعتمد المبالغة في تنزيه الذات المقدّسة وهو أفضل الاتّجاهات التي سبقته، إلّا أنّه يؤاخذ عليه رؤيته ألفاظاً متعدّدةً تحمل معنىً واحداً لا غير، وأنّ هذه الألفاظ لا تحمل أيّ مصاديق أو حقائق في الخارج، فهذا الاتّجاه يعدّ ما جاء في النصوص القرآنيّة المتعدّدة التي وردت فيها تلك الألفاظ كلّها لا تعدو الاستعمال المجازي وكلّها بمعنىً واحدٍ، فكلّ هذه المفردات المتعدّدة هي في حقيقتها تتحدّث بأسلوب مجازيٍّ عن قدرته تعالى واستيلائه على عالم الخلق والشروع في تدبير العالم، فليس هناك في الوجود إلّا الخالق عزّ وجلّ ومخلوقاته. أمّا ألفاظ (الكرسيّ، اللوح، والقلم ونحوها) فهي مفرداتٌ مجازيّةٌ ليس لها تحقّقٌ في العالم الخارجي[٢]. وبهذا يكون هذا الاتّجاه يتّفق مع الاتّجاه الأوّل (التعطيلي) الذي يرى أنّ هذه الألفاظ هي مفاهيم من دون مصاديق خارجيّةٍ، وبهذا يكون النصّ الديني مفرغاً من دلالاته. فإذا كانت تلك الألفاظ المتعدّدة تدلّ على شيءٍ واحدٍ، أهي من المشترك اللفظي أم أنّ لكلّ لفظٍ حقيقةً ومعنىً يقصر العقل البشري عن الوصول إليه[٣]؟

الاتّجاه الخامس: اتّجاه وحدة المفهوم وتعدّد المصاديق. وهو الاتّجاه الذي

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٢٧٠؛ تفسير السمعاني: ج٢ ص١٨٨.

(٢) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٣٨.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٥١ـ٢٥٢.

حاول أن يجمع بين المداليل اللفظيّة للنصّ والاتّجاه العقلي، في التعاطي مع الحقائق التي تتوحّد على مستوى المفهوم، فهذه الألفاظ التي بُحثت ـ أعني الاستواء والعرش والكرسيّ وغيرها ـ لها مستوياتٌ متعدّدةٌ تنطلق من المستوى المادّي وصولاً إلى المستوى المجرّد، فحينما يستعمل «القرآن الكريم ألفاظ الميزان، القلم، العرش، الكرسيّ واللوح فليس من الضروري أن تنطوي هذه المفاهيم على مصداقٍ واحدٍ هو المصداق المادّي، بل يمكن للمصداق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشمل بالإضافة إلى المصداق المتداول والمألوف في حياتنا الحسّية مصاديق أخرى فوق العالم المشهود»[1].

ولذا يكون هذا الاتّجاه ـ الذي تبنّاه الحيدري ـ يؤمن بأنّ هذه الألفاظ تعبّر عن معانيها الغيبيّة تعبيراً مجازيّاً فوق معناها الحسّي، الذي تدلّ عليه حقيقةً، إلّا أنّ تلك الدلالة المجازيّة لا تجعل تلك الألفاظ تعبّر عن شيءٍ واحدٍ، بل إنّ لها حقائق مجرّدةً كلٌّ بحسبه.

• فمثلاً لفظ (**الكرسيّ**) الوارد في قوله تعالى: ﴿**...وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، هو في اللغة اسمٌ لما يُقعد عليه. وهو لفظٌ مشتقٌّ من: كرس، ومعناه: البناء والاجتماع والتلبّد. وكلّ شيءٍ مجتمعٍ مع شيءٍ آخر فهو كرسٌ[2]. أمّا الكرسيّ المراد به في النصّ القرآني فيعتقد الحيدري أنّه لفظٌ مجازيٌّ يعبّر به عن المُلك، إذ يقال: كرسيّ الملك، ويراد به منطقة نفوذه ومتّسع قدرته. والذي يبعد من أن يكون الكرسيّ يعبّر عن الكرسيّ المادّي هو وجود قرينةٍ عقليّةٍ وأخرى لفظيّةٍ، فالعقليّة تتمثّل في استحالة محدوديّة الخالق جلّ في علاه؛

---

(١) التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٣٨ـ٣٣٩.

(٢) ينظر: التوحيد، للحيدري نقلاً عن: العين (كرس): ج٥ ص٣٠٨؛ معجم مقاييس اللغة (كرس): ج٥ ص٦٩.

فهو وجودٌ مجرّدٌ وليس محدّداً بحدٍّ، أمّا القرينة اللفظيّة فتتمثّل بقوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ المعبّر عن سعة الكرسيّ وإحاطته ومعناه مقام السلطنة الإلهي والقدرة الواسعة له تعالى[١].

• أمّا لفظ (**العرش**) فيراد به لغةً السرير للملك. والعرش: ما يُستظلّ به، وجمعه عروشٌ، وهو في الأصل اللغوي شيءٌ مسقّفٌ، وهو شبيهٌ بهودج المرأة، وسمّي مكان السلطان عرشاً اعتباراً بعلوّه[٢]؛ وقد جاء وفقاً لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً...﴾ (يوسف: ١٠٠)، ومعناه: رفع أبويه على السرير الذي يجلس عليه إكراماً لهما[٣]. أمّا العرش في قوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ (البروج: ١٥)[٤]. فقد جاء العرش هنا وقد «كُنّي به عن العزّ والسلطان والمملكة. وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلّا بالاسم، وليس كما تذهب إليه أوهام العامّة، فإنّه لو كان كذلك لكان حاملاً له ـ تعالى عن ذلك ـ لا محمولاً، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ (فاطر: ٤١)، وقوله سبحانه: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ وما يجري مجراه قيل: هو إشارةٌ إلى مملكته وسلطانه لا إلى مقرٍّ له، تعالى عن ذلك»[٥].

• أمّا لفظ (**الاستواء**) فيأتي بمعنى: الاستعلاء والارتفاع[٦]، ويأتي بمعنى:

---

(١) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٤٠ـ٣٤١.

(٢) ينظر: العين (عرش): ج١ ص٢٤٩؛ معجم مقاييس اللغة (عرش): ج٤ ص٢٦٥.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٣٤٤؛ تفسير جوامع الجامع: ج٢ ص٢٤٠.

(٤) وينظر: غافر: ١٥.

(٥) التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٤٢؛ وقد سبق إلى هذا القول الراغب في مفرداته: ص٥٥٨.

(٦) ينظر: فتح القدير: ج٤ ص٥٤٨.

الاستقرار التامّ والتمكّن الكامل، بلا انكسارٍ وضعفٍ وتزلزلٍ واضطرابٍ[١]، وقد ورد الاستواء في القرآن الكريم مشتركاً بين الله تعالى ومخلوقاته، فقد ورد للمخلوقات في مواضع متعدّدةٍ؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (الزخرف: ١٣)[٢]، ومعناه الاستقرار والاستعلاء على ظهر الفلك والدوابّ وما شاكلها[٣]. وما جاء مختصّاً بالله قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)[٤]. وقد وقع اختلافٌ في معنى الاستواء المنسوب إلى الله تعالى، فقد قيل معناه: الارتفاع والاستقرار[٥]، وقيل معناه: الصعود أو الإقبال[٦]. والاستواء بهذا المعنى يُحمل على الحقيقة، ويكون متساوياً بين الخالق ومخلوقاته.

وقد رفض الحيدري أن يكون الاستواء الذي يوصف به الله تعالى، مطابقاً لما وصف به عباده، فالاستواء للعباد ورد على الحقيقة وعبّر عن معانٍ منها العلوّ والارتفاع والصعود والاستقرار[٧]، وكلّ تلك المعاني المادّية لا يمكن أن يوصف بها الله تعالى، بل إنّ الاستواء للذات المقدّسة جاء على المجاز، ومعناه: الاستيلاء والتسلّط على الملك[٨].

---

(١) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (سوى): ج٥ ص٣٤١.

(٢) وينظر: المؤمنون: ٢٨؛ الفتح: ٢٩؛ النجم: ٩.

(٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن: ص٧٦٣؛ روح المعاني: ج٢٥ ص٦٧.

(٤) وينظر: البقرة: ٢٩؛ الأعراف: ٥٤؛ يونس: ٣؛ الرعد: ٢؛ الفرقان: ٩؛ السجدة: ٤؛ فصّلت: ١١.

(٥) ينظر: جامع البيان: ج١٦ ص١٧٣؛ تفسير مقاتل: ج٢ ص٣٢٤.

(٦) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص٦٦.

(٧) ينظر: التوحيد عند الشيخ ابن تيميّة: ص١٥٤ـ١٥٥.

(٨) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٤٨؛ أصول التفسير والتأويل: ص١٦٥ـ١٦٦.

فالحيدري ينطلق من مسألةٍ عقديّةٍ يتّخذها قرينةً عقليّةً مانعةً من إيراد الاستواء بمعانيه الحقيقيّة التي وُضعت للبشر، لذا وجب عنده أن يؤوّل بالمجاز والكناية، فالاستواء ثابتٌ لله تعالى لكن ليس كاستواء المخلوقات المادّية، وهذا ما صرّح به المنقول عن الإمام الصادق عليه السلام في توضيح الذات المقدّسة؛ قوله: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمانٍ ولا مكانٍ، ولا حركةٍ ولا انتقالٍ ولا سكونٍ، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً**»(١).

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الحيدري يؤمن بمجازيّة بعض الألفاظ لا سيّما تلك التي تختصّ بوصف الذات المقدّسة كالعرش والكرسيّ والاستواء وما شاكلها، إلّا أنّه لا يقول بالاتّحاد بين تلك الألفاظ بمصاديقها الخارجيّة، إذ إنّه يرى أنّ هذه الألفاظ تُحمل على معانيها المجازيّة، إلّا أنّ لكلّ لفظٍ حقيقةً خارجيّةً ومصداقاً يخالف ما كانت عليه حقيقة اللفظ الآخر، فهذه الألفاظ تجمع تحت دلالةٍ مجازيّةٍ مشتركةٍ تتمثّل بالعلم، إلّا أنّ تلك الحقيقيّة العلميّة تتفاوت شدّةً وضعفاً، فالعرش يمثّل حقيقةً علميّةً تحيط بالكرسيّ علماً، والكرسيّ يمثّل حقيقةً علميّةً تحيط القلم واللوح علماً، وأنّ الله تعالى هو المحيط بالجميع علماً، وهذه الإحاطة الكماليّة الحقّة هي من مختصّاته تقدّست آلاؤه، فيكون المحيط بالجميع مشرفاً بعلمه على المُحاط به ومدبّراً لأمره(٢)، «فالكرسيّ هو الباب الظاهر من الغيب، والعرش هو الباب الباطن. ومع أنّهما علمان وبابان إلى الغيب مقرونان، إلّا أنّ علم العرش أغيب من علم الكرسيّ، ومن ثمّ يصير الثاني بمنزلة الظاهر للأوّل»(٣).

ويبدو هذا الاختلاف بين المصاديق الخارجيّة للمفردات القرآنيّة ـ أعني

---

(١) الأمالي، للصدوق: ص٣٥٣؛ التوحيد، للصدوق: ص١٨٤؛ بحار الأنوار: ج٣ ص٣٠٩.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٥٥.

(٣) التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٥٤، وقريب من هذا القول ما ذكره السيّد الطباطبائي في ميزانه: ج٣ ص٣٤٠ وما بعدها.

الكرسيّ والعرش والقلم واللوح ـ واضحاً فيما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ يقول: «**...ثمّ خلق الكرسيّ فحشّاه السماوات والأرض. والكرسيّ أكبر من كلّ شيءٍ خلقه الله، ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسيّ**»[١].

• ومن بين الألفاظ التي وقف عندها لفظ (**الصراط**) الوارد في قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (الفاتحة: ٦)، فقد ذكر أنّ الصراط له معانٍ فرعيّةٌ متعدّدةٌ **منها**[٢]: الطريق المستسهل أو الطريق الواضح، **ومنها**: الطريق المحدود بجانبين؛ الذي لا يُخرَج عنه، **ومنها**: الطريق الذي يوصف بالاستواء والاعتدال الذي يوجب سرعة العبور عليه، ولقد قيل: إنّ أصله من سرط الشيء أسرطه سرطاً إذا ابتلعه، إذ إنّ المبتَلَع يجري بسرعةٍ في مجرىً محدود.

إنّ هذه المعاني التي ذكرها الحيدري هي معانٍ استوحاها من أهل اللغة[٣]، وبعد أن أوردها صرّح أنّ الصراط «هو الطريق المحدود المعتدل الذي يصل سالكه إلى مطلوبه بسرعةٍ، وقد يُطلق ويُراد به الطريق غير الحسّي فيقال: الاحتياط طريق النجاة... بهذا يتّضح: أنّ الصراط والسبيل والطريق قريب المعنى»[٤].

لقد عُدّ التعبير المجازي للّفظ ممثّلاً للظهور في المعنى المراد، إلّا أنّ هناك اختلافاً بين ظهور المعنى الحقيقي وظهور المعنى المجازي. فالمعنى الحقيقي له ظهورٌ تصوريٌّ لا يشوبه شكٌّ ولا يحتمل معنىً آخر، بخلاف الظهور المجازي الذي يمتلك ظهوراً يحتمل فيه معنىً آخر، وأنّ القرينة الصارفة هي الموجّه لمعنىً واحدٍ من غير سواه. فمثلاً قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (الإسراء: ٧٢)، رأى الحيدري أنّ المراد بالعمى الأوّل هو

---

(١) الاحتجاج: ج٢ ص١٠٠؛ بحار الأنوار: ج١٠ ص٨٨.

(٢) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٦١.

(٣) ينظر: الصحاح (صرط): ج٣ ص١١٣٩؛ تاج العروس (صرط): ج١٠ ص٣٢٠.

(٤) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٦١.

الابتعاد عن الحقّ ومجانبة جادّة الصواب، والقرينة التي تدلّ على هذا المعنى هي القرينة العقليّة التي تُتّخذ من مطلبٍ عقديٍّ هو عدالة الله سبحانه وتعالى، لأنّ العمى لو فُسِّر بالعمى الحقيقي (العمى لحاسّة البصر) لثبت نسبة الظلم إلى الله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً[(١)].

• ومن موارد المجاز: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (فاطر: ١٩)، فقد رأى الحيدري أنّ النصّ المبارك يعقد مقارنةً بين أعمىً وبصيرٍ، وليس المقصود من العمى والبصر المادّيين أو على حقيقتهما المادّية، لأنّ تلك المقارنة تكون ظالمةً قطعاً، وإنّما أراد بالأعمى مَن كان بعيداً عن الهداية الإلهيّة، بخلاف البصير الذي هو المهتدي والمرتبط بالمعرفة الإلهيّة والعارف بطريق الله تعالى[(٢)].

• ويقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾ (الفرقان: ٢٣)، فالهباء يقصد به الذرّات الدقيقة جدّاً من التراب الذي لا يُرى إلّا في ضوء الشمس من خلال كوّةٍ صغيرةٍ[(٣)]. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة استعملت (الهباء المنثور) استعمالاً مجازيّاً، فهي تريد القول: «وأقبلنا إلى كلّ عملٍ عملوه ـ والعمل هو الذي يعيش به الإنسان بعد الموت ـ ففرّقناه تفريقاً وجعلناه بحيث لا يمكن الانتفاع به، كالهباء المنثور الذي لا يمكن القبض عليه»[(٤)]، فيكون التعبير بـ(الهباء المنثور) تعبيراً مجازيّاً علاقته المشابهة بين مَن عمل عملاً ولكنّه لا ينتفع به، كحال التراب الدقيق الذي لا يمكن مسكه، فضلاً عن الاستفادة منه.

• ووقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٥٧ـ٢٥٨؛ تأويل القرآن: ص١٤٧ـ١٤٨.

(٢) ينظر: معرفة الله: ج٢ ص٩١ـ٩٢؛ المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٣١١.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة (هبا): ج٦ ص٣٢؛ لسان العرب (هبا): ج١٥ ص٣٥٠.

(٤) المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٣٧.

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، إذ رأى ـ الحيدري ـ أنّ النسبة بين الظلمة والنور هي التضادّ لا التناقض لأنّهما أمران وجوديّان، ولهذا فقد رأى أنّ لهما تجلّياتٍ متعدّدةً، وهذه التجلّيات تعكس لنا مصاديقهما غير المحدودة، فالنور المراد به في الآية المباركة هو العلم، أمّا الظلمة فيراد بها الجهل، لكنّ هذا لا يعني انطباق المفهوم على مصداقٍ مجازيٍّ واحدٍ، بل يمكن أن يعبّر عن مصاديق متعدّدةٍ، فالعلم أوّل تجلّيات النور، ويقابله الجهل أحد تجلّيات الظلمات، ويمكن أن يكون النور بمعنى الإيمان، وعكسه الكفر الذي يأتي للظلمات، وبهذا يكون التشكّل النوري طارداً لضدّه من الظلمة المقابلة له[1]. وبهذا يتحصّل: أن المصاديق المتعدّدة للفظَي (النور ـ الظلمة) تحمل معاني مجازيّةً.

وقد يأتي اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، إذا لم يكن هناك تصرّفٌ في المعنى الحقيقي ولكن يحدث تصرّفٌ في مصاديق المعنى الحقيقي، إذ إنّ المعنى الحقيقي يعبّر عن أكثر من مصداقٍ، وتكون القرينة العقليّة هي الكاشفة عن الاستعمال للّفظ؛ أجاء على الحقيقة أم على المجاز؟[2].

• ففي قوله تعالى: **﴿...لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾** (الأعراف: ١٧٩)، ذكرت الآية المباركة الحواسّ البشريّة وهي منافذ العلم (الأعين، الآذان) وقد رأى الحيدري أنّ الأعين والآذان المذكورة في النصّ المبارك عبّرت عن الدلالة المجازيّة، إذ إنّ الحواسّ المذكورة لم تكن مراداً بها الحواسّ المادّية؛ لوجود التشبيه بين أصحاب تلك الحواسّ الذين لم ينتفعوا بما يملكون من حواسّ، والأنعام التي تمتلك الحواسّ المادّية ولكنّها ليست قادرةً على الانتفاع بها لتطوير

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٣٣٤ـ٣٣٥.

(٢) ينظر: الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٣١١.

حياتها ورقيّ نفوسها[١]، يتّضح أنّ ذكر الحواسّ أريد به مصادر التعقّل عند البشر والتي من خلالها يستطيع الإنسان التطوّر والرقيّ.

نخلص إلى القول: أنّ اللفظ الوارد في النصّ القرآني يمكن أن يكون ورد وفقاً لمعناه الحقيقي، إلّا أنّ تعدّد المصاديق جعلنا نحكم بوجود الدلالة المجازيّة، لأنّ القرينة العقليّة هي الحاكمة بذلك. فمثلاً: جملة (زيدٌ أسدٌ) ـ كما يرى الحيدري ـ الأسد لفظٌ استعمل فيما وُضع له على الحقيقة، «ولكنّ المعنى الذي وضع له فيه مصداقان: ١. مصداقٌ حقيقيٌّ وهو الحيوان المفترس. ٢. ومصداقٌ ادّعائيٌّ واقترانيٌّ من قبل العقل، وهو الإنسان الشجاع... إنّ العقل تَصرّف ووسّع من دائرة مصاديق المعنى الذي وضع له»[٢]. وبهذا يكون العقل له تأثيرٌ كبيرٌ في خلق الدلالة المجازيّة، لأنّه هو الذي كثّر في المصاديق وجعل تلك المصاديق جميعاً في دائرة الاحتمال والإمكان.

أوّلاً: بين الرمزيّة والمجاز

إنّ الرمزيّة وثيقة الصلة بالمجاز، إذ إنّ الرمز في اللغة هو الإشارة والإيماء بالشفتين والحاجب بلا كلامٍ، والرمز باللسان بمعنى الصوت الخفيّ، ومنه الهمس[٣]. أمّا الرمز في الاصطلاح فيعني الإشارة إلى قريبٍ منك على سبيل الخفّة، وهي تطلق على الكناية التي قلّت وسائطها أو انعدمت وكان بها نوعٌ من خفاء التلازم بين المعنيين: المكنّى به والمكنّى عنه[٤]. وقد أدرج البلاغيّون الرمز

---

(١) ينظر: الراسخون في العلم: ص٨٦.

(٢) الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٣١٢.

(٣) ينظر: العين (رمز): ج٧ ص٣٦٦؛ الصحاح (رمز): ج٣ ص٨٨٠؛ تاج العروس (رمز): ج٨ ص٧٣.

(٤) ينظر: علم البيان: ص٢٦٤.

تحت إطار الكناية، وقد بحث ابن رشيق الكناية تحت باب الإشارة، وجعلها إطاراً عامّاً تشمل (الوحي والإيماء والتمثيل والرمز واللحن والتورية واللغز)[(١)].

من خلال المعنى الاصطلاحي للرمز يبدو أنّه يعدّ جزءاً من أجزاء الكناية وهو تابعٌ لها، ولمّا كانت الكناية يراد بها «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول فلانٌ طويل النجاد، لينتقل إلى ما هو ملزومه وهو طويل القامة»[(٢)]، فيكون متعلّق الكناية المعنى، إذ إنّ المتكلّم يريد إثبات معنىً من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، بل يجيء إلى معنىً تالٍ له وردفه، فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه[(٣)].

وقد رأى الحيدري أنّ الرمزيّة لها مجالٌ أوسع من أن تكون مقتصرةً على المعنى التركيبي أو الجملي، إذ إنّها تؤسّس أهدافها ابتداءً من مستوى المفردات حتّى تصل إلى المستوى التركيبي[(٤)].

وإذا كان من المتّفق عليه عند أغلب البلاغيّين أنّ الرمزيّة فرعٌ من الكناية التي هي أحد فروع المجاز[(٥)]، نرى الحيدري يخالف ذلك، إذ إنّه يرى أنّ الكناية والمجاز من وسائل الرمزيّة؛ إذ يقول في ذلك: «وللكناية والمجاز وجه شبهٍ كبيرٍ مع الرمز والرمزيّة في الكلام حيث إرادة أمرٍ آخر غير ما يؤدّيه نفس اللفظ، والذي نفهمه من الكناية والمجاز هو أنّهما وسائل رمزيّةٌ، فالرمز ـ كما عرفت ـ لا

---

(١) ينظر: العمدة: ج١ ص٢٠٦؛ البيان في أساليب القرآن: ص٢٥١.

(٢) مفتاح العلوم: ص١٨٩.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ص٦٦.

(٤) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١٦ـ١٧.

(٥) يراجع: البيان في أساليب القرآن، فقد عقد باباً للكناية وذكر آراء البلاغيّين فيها وعلاقتها بفنون البلاغة الأخرى: ص٢٤٧ـ٢٥٤؛ ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم: ص١٥٣ـ١٥٤.

يعني مجانبة اللفظ وإنّما له ارتباطٌ وثيقٌ به، وإلّا لصحّ استعمال لفظٍ محلّ لفظٍ آخر ليشار به إلى نفس الرمز، وهذا ما لم يقله أحدٌ، وحيث إنّ للرمز أهدافاً قريبةً وأخرى بعيدةً فإنّه تارةً يحقّق هدفه القريب بالكناية، وتارةً يحقّق هدفه المتوسّط بالمجاز، وتارةً يحقّق هدفه البعيد والأبعد بوسائل أخرى»[١]، فالحيدري يرى أنّ مصطلح الرمزيّة أكثر شمولاً وتنضوي تحته مصطلحات المجاز والكناية والاستعارة، لكنّ هذا لا يعني أنّه ينفي وقوع تلك الموضوعات في النصّ القرآني أو ابتعادها عن الرمزيّة، بل إنّه يصرّح أنّ تلك المفردات موجودةٌ في النصّ القرآني وهي لا تخرج عن حريم الرمزيّة بل هي شديدة الصلة بها[٢].

إنّ «الرمز إشارةٌ تكمن دلالته الخاصّة أو ملاءمته لتمثيل ما يمثّله ـ حصراً ـ في أنّه يوجد فعلاً عادةً أو استعداداً أو قاعدةً عامّةً فعّالةً تجعله يفسَّر تفسيراً معيّناً»[٣]؛ لذا لم تكن الرمزيّة حديث الساعة، بل إنّها وجدت بوجود الإنسان وازدهرت في ظلّ الحضارات القديمة، ولاسيّما في مجالات العقيدة. فالإنسان مدفوعٌ إلى تحصيل الكمالات المطلقة، ولمّا لم يتمكّن من الوصول إلى كماله المنشود، أوجد رموزاً تحمل تلك المضامين، ومن تلك الفكرة بدأت فكرة الآلهة المتعدّدة[٤].

وقد رأى الحيدري أنّ الرمزيّة توغّلت في كلّ مفاصل الحياة الإنسانيّة، فمثلاً هناك رمزيّةٌ في العبادات، ومن بين تلك العبادات الغارقة في الرمزيّة فريضة الحجّ المقدّسة، فلا يخلو ركنٌ من أركانها من الرمزيّة، من إحرامٍ وتلبيةٍ وطوافٍ ووقوفٍ ونحرٍ وحلقٍ وبيتوتةٍ، فهي توضّح التدرّج في الكمالات بوساطة سُلّم

---

(١) منطق فهم القرآن: ج١ ص١١٥ـ١١٦.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١١٧.

(٣) أسس السيميائية: ص٨٥.

(٤) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٣٢ـ٣٣.

الرمزيّة. أمّا الرمزيّة في العقائد، فقد مثّلت الرمزيّة العقديّة فكرة التوحيد والنبوّة والمعاد بأعلى درجاتها، ومثال ذلك رمزيّة الكعبة المشرّفة ورمزيّة القبلة، ورمزيّة الحشر الأكبر، إذ مثّلت الكعبة الشريفة رمزاً بارزاً على التوحيد والتوحّد، فالإنسان ابن التوحّد لا التشتّت، وتوجّه جميع المسلمين لوجهٍ واحدٍ، يدلّ على أكبر رمزٍ على التوحّد. وهكذا القبلة التي ترمز إلى التوجّه نحو الوجهة الصحيحة والمقصد الحقّ، أمّا الحشر الأكبر فهو رمزٌ ليومٍ يعاين فيه الإنسان القدرة الإلهيّة بأعظم صورها وأرقى مراتبها، أمّا لغة الصوفيّة فهي تمثّل عالماً من عوالم الرمزيّة، فكلّ واحدٍ منهم اكتنه سرّه ونجواه، وقد عدّت ترجمةً مبكّرةً لجملةٍ من المعطيات الإلهيّة. ومن موارد الرمزيّة، الرمزيّة في رحم السياسة، إذ سجّلت موقعاً متقدّماً في عالم السياسة، حتّى ادّعى جملةٌ من أصحابها أسماءً لهم غير أسمائهم وصفاتٍ غير صفاتهم، وقد عُرف في الأوساط العامّة أنّ الساسة الناجحين والمؤثّرين في مجتمعاتهم، هم رموزٌ لا ينبغي مسّها أو الطعن بها، وخير مثالٍ للرمزيّة السياسيّة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، إذ كان رمزاً فريداً من نوعه، امتلك قلوب رعيّته فتسابقوا للذود عنه وأملهم الشهادة بين يديه[١].

أمّا مساحة الرمزيّة في القرآن الكريم، فقد تجلّت بصورٍ متعدّدةٍ، وقد رأى الحيدري أنّها «عسيرة التحديد أو التقريب، بل هي مستحيلة الرصد البتّة، وذلك لأنّ القرآن الكريم محالٌ أن يلمّ أحدٌ بأطرافه، بل محالٌ الإلمام بأحد أطرافه، ولذلك سوف تبقى القراءة غير المعصومة مشوبةً بكمٍّ هائلٍ من الرموز»[٢].

وقد ورد الرمز في النصّ القرآني على صورٍ متعدّدةٍ، لذا يمكن أن يقسّم على النحو التالي:

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٢١ـ١٢٢.

(٢) الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٤٥.

(١) الرمز في اللفظ

لقد وردت المفردة القرآنيّة معبّرةً عن الرمز في النصّ القرآني ـ على وفق ما تبنّاه الحيدري ـ على نوعين:

١. الرمز في الحروف المقطّعة

إنّ للحروف المقطّعة في بداية السور تأثيراً في توجيه الدلالة القرآنيّة، وقد اختلف في تحديد المراد منها، وقد اجتمعت آراء العلماء في تأويلها على مذهبين: أوّلهما: المذهب التعطيلي، الذي يرى أنّ تلك الحروف ممّا لا ينبغي أن يُتكلّم فيها، وينبغي أن يؤمَن بها كما جاءت من غير تأويلٍ، وثانيهما: المذهب الذي يوجب تأويلها والحديث في مضامينها، ولكن على مقتضى اللسان، إذ اختصّت كلّ سورةٍ من المفتتحة بهذه الحروف بما افتتحت به[١].

وقد عُدّت هذه الحروف موضع حيرةٍ لدى المفسّرين والمهتمّين بالنصّ القرآني؛ فقيل في تفسيرها: إنّها جاءت لتبكيت المعاندين وتسجيلاً لعجزهم عن المعارضة[٢]، أو إنّها أسماءٌ للسور الواقعة فيها، أو كونها أقساماً أقسم الله بها لتشريف قدر الكتابة[٣]. وقد رأى الحيدري أنّ فواتح السور شكّلت مساحةً كبيرةً من أفق الرمزيّة التي لم يُسبَر غورها ولم يُكتشَف أسرارها بعدُ، إذ مثّلت المستوى الأخصّ من مستويات النصّ القرآني الذي يحتاج إلى معاينةٍ للحقيقة، أمّا الآراء المحتملة في توجيه تلك الحروف ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ فهي:

أوّلاً: يمكن أن تكون مفاتيح للسور التي بدأت بها.

ثانياً: يمكن أن تمثّل الوجود الإجمالي لتلكم السور.

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٣٣.

(٢) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٢ ص٣٤٣؛ تفسير التحرير والتنوير: ج٦ ص٢٨٦.

(٣) ينظر: التفسير الكبير: ج١٢ ص٦١؛ زبدة التفاسير: ج٢ ص٣٠٣.

ثالثاً: يمكن أن تكون إجمالاً لحوادث وقعت بعد زمن النزول.

رابعاً: يمكن أن تكون إجمال القرآن الكريم كلّه.

خامساً: ويمكن أن تكون إجمال وقائع البشريّة في آخر أزمنتها[١].

فالحيدري وإن استعرض آراء مَن سبقه في ماهيّة الحروف المقطّعة، إلّا أنّه ألمح عند وصفها بأنّها تمثّل الرمزيّة إلى أنّ هذه الحروف تكشف عن عدم قدرة البشر في معرفة المعاني الإلهيّة، ممّا يوجب على الإنسان التوسّع في العلم لعلّه يصل إلى معاني تلك الرموز. وفضلاً عن ذلك يمكن أن تكون الحروف المقطّعة تمثّل حروفاً مأخوذةً من صفات الله تعالى، يجتمع في المفتتح الواحد صفاتٌ كثيرةٌ، وهي بهذا تمثّل إشعاراً بالرمزيّة[٢].

وقد تساءل الحيدري: إذا كانت هذه الحروف تمثّل أعلى سقفٍ من مستوى الرمزيّة، فما السرّ الذي أدّى إلى أن يبتدئ القرآن الكريم آياته بها؟ وقد أجاب عن هذا التساؤل وفق أطروحاتٍ عدّةٍ تتّفق ورمزيّة تلك الحروف؛ والأطروحات هي[٣]:

الأطروحة الأولى: تمثّل الحركة التكامليّة للنصّ القرآني، إذ إنّ القرآن الكريم يتحرّك تجاه الإنسان بحركتين؛ حركةٍ كمّيةٍ تمثّل توجّه الأكثريّة البشريّة، وحركةٍ نوعيّةٍ تمثّل الأفضليّة البشريّة، وأنّ هذه الحروف على قلّتها تمثّل حركة القرآن النوعيّة نحو البشر.

الأطروحة الثانية: تمثّل الحركة القريبة المدى والبعيدة المدى، فالحركة الأولى قريبة المدى تمثّل حركةً قصيرةً يريد بها القرآن الكريم تحقيق نوعٍ من الانبهار تجاه

---

(١) ينظر: الراسخون في العلم: ص٤٢٥؛ الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٥٠ـ٥١.

(٢) ينظر: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج٢ ص٢٢٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٣٣ ـ١٣٤.

النصّ، وقد بدأ بتلك الحروف لكي يشدّ الأنظار إليه بقوّةٍ، كما هو الحال في استعمال ضمير الشأن أو القصّة أو الحكاية، أمّا الحركة الثانية وهي حركةٌ بعيدة المدى فهي حركةٌ يراد منها إعمال النظر في أوّل السطور ثمّ التدرّج تصاعدياً في الدقّة والتأويل والتحقيق، وهذا يجعل القارئ يصل إلى تناول بعض الإشارات واللطائف والحقائق.

الأطروحة الثالثة: تمثّل التنوّع في المساحات الرمزيّة، إذ إنّ القرآن الكريم حرص على التنوّع في عرض مساحات الرمزيّة، ومقتضى هذا التنوّع أن يبدأ بالفواتح في جملةٍ من السور، إذ إنّ الفواتح حقّقت هذا التنوّع بوضوحٍ، ولم تغطِّ مساحات السورة كاملةً، فبدأت السور بالفواتح لكي تساعد العقل على التدبّر والتأمّل. بهذا يتّضح أنّ كلّ ما قيل في الفواتح هو محلّ تأمّلٍ ونظرٍ، ولكنّ اعتبار الرمزيّة فيها هو أقرب إلى روح النصّ القرآني المبارك.

٢. الرمز في المفردة القرآنيّة

إنّ السياق وإن كان له أثرٌ واضحٌ في توجيه دلالة المفردة، إذ يعدّ آليّةً من آليات حيازة المعنى وتقويم الدلالة، وشرطاً أساسيّاً في فهم الخطاب[١]، إلّا أنّ المفردة تبقى حاملةً لدلالتها الخاصّة بها، ولها خصوصيّتها التي تنفرد بها.

• فمن مجيء اللفظة معبّرةً عن الدلالة الرمزيّة: ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة: ٣١)، فقد رأى أغلب العلماء أنّ المقصود بـآدم عليه السلام الذي كان مُعلَّماً من الله تعالى هو الإنسان الأوّل والمخلوق البشري الأوّل الذي وقع اختيار القدرة الإلهيّة على تزكيته وتعليمه وهو أبو البشر جميعاً[٢]. وقد رأى

---

(١) ينظر: السياق اللغوي في الدرس اللساني (بحوث ومقالات): ص١.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل: ج١ ص٤١؛ جامع البيان: ج١ ص٢٩٧؛ زاد المسير: ج١ ص٤٩.

الحيدري أنّ الآية المباركة من موارد الرمزيّة، إذ إنّ آدم عليه السلام رمزٌ أُريد به الإنسان الكامل الذي خلقه الله تعالى قابلاً للتعلّم، ولمّا كان علم الله تعالى غير منقطعٍ؛ لذا فإنّ الإنسان الكامل (آدم) رمزٌ غير مختصٍّ بالمخلوق الأوّل، بل إنّ هذا اللفظ يعبّر عن الكمال في الشخصيّة الإنسانيّة لا الرتبة الأوّليّة، وبهذا يُحمل آدم عليه السلام مُعلِّم السماء على الحقيقة المحمّديّة، إذ مثّلت هذه الحقيقة الكمال الإنساني بأقصى درجاته، ومثّلت التجلّي الأعظم والأتمّ والأكمل للاسم الأعظم أصالةً، فتكون حقيقة الإنسان الكامل منطبقةً كلّ الانطباق عليه، لذا استحقّ سجود الملائكة[1]؛ أمّا آدم عليه السلام المخلوق الأوّل فلم يكن مؤهّلاً ليصل إلى درجة الإنسان الكامل بنصّ القرآن الكريم، إذ صرّحت آياتٌ كريماتٌ بعدم وصوله لتلك الحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً**﴾ (طه: ١١٥). فالنسيان سواءً أكان بمعنى الترك أم النسيان المتعارف فهو يعدّ صفةً تكون حاجبةً عن وصول الكمال المنشود[2]. وممّا ورد مؤيّداً حقيقة الإنسان الكامل قول النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله في جوابه لجابر بن عبد الله الأنصاري (رضي الله عنه) عن أوّل شيء خلقه الله، قائلاً: «**نور نبيّك يا جابر، ثمّ خلق منه كلّ خير**»[3].

إنّ الرمزيّة في النصّ القرآني لم تفرضها ظروفٌ خاصّةٌ بعصرٍ أو مصرٍ، إنّما هنالك ظروفٌ موضوعيّةٌ أخرى عمّقت الحاجة إلى توسعة رقعة الرمزيّة في القرآن الكريم[4]، فقد تعدّدت مقاصد استعمال الكناية والرمزيّة، فمن بينها استعمالهما التعبير عن المعاني غير المستحسنة التي لا يمكن التصريح بها، لأنّ

---

(١) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٧٤ـ٧٥.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٧ ص٢١٣؛ تفسير السلمي: ج١ ص٢٢٤.

(٣) بحار الأنوار: ج١٥ ص٢٤؛ السيرة الحلبيّة: ج١ ص٥٠؛ كشف الخفاء: ج١ ص٢٦٥.

(٤) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٤٥.

ألفاظ الكناية والرمز لا تعافها الأذواق ولا تمجّها الآذان[١].

• ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ...﴾ (الممتحنة: ١٢)، لفظة (**البهتان**) في الآية المباركة ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ حملت معنى الرمزيّة في التلميح للفعل المستقبح من النساء، وقد عبّرت عنه بتعبيرٍ ينمّ عن أقصى حالة التأدّب، فتكون الآية المباركة حملت درساً تربويّاً لجميع البشر، إذ إنّها تأمرهم تلويحاً لا تصريحاً بالإشارة المقتضبة والتعبير عن المطالب الحسّاسة رمزاً بدلاً من التصريح بها[٢]، لأنّ التصريح يذهب ببهاء الذاكر لتلك الأمور. وقد رأى كثيرٌ من العلماء أنّ الآية المباركة عبّرت عن الكناية، فقد «كنّي بالبهتان المفترى بين يديها ورجليها عن الولد الذي تلصقه بزوجها كذباً لأنّ بطنها الذي تحمله فيه بين اليدين، وفرجها الذي تلد به بين الرجلين»[٣].

وإذا كانت الكناية تعني «أن يريد المتكلّم إثبات معنىً من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنىً هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه»[٤]، فهذا يعني أنّ الكناية لا يراد بها الدلالة الحقيقيّة، بل تحمل الدلالة المجازيّة فقط. وقوله تعالى: ﴿بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾، قرينةٌ صارفةٌ عن إرادة المعنى الأصلي، فتكون هذه القرينة اللفظيّة مانعةً من

---

(١) ينظر: علم البيان: ص٢٦٧.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٢٨.

(٣) الكشّاف: ج٤ ص٩٤؛ ينظر: مدارك التنزيل: ج٤ ص٢٤٠؛ أحكام القرآن (ابن العربي): ج٤ ص٢٣٥.

(٤) دلائل الإعجاز: ص٦٦؛ ينظر: البلاغة والتطبيق: ص٣٥٨.

إرادة المعنى الحقيقي للبهتان؛ فيكون وصف الحيدري للبهتان في الآية المباركة ونعته بالرمزيّة وصفاً فيه مسامحة، اعتماداً على ما تبنّاه من أنّ الرمز يحمل أكثر من معنىً، من دون أن يترك المعنى الحقيقي، مع أنّ البهتان في الآية خلاف ذلك، فهو لا يحمل المعنى الحقيقي؛ لوجود القرينة الصارفة، لذا كان عليه أن يصفه بالكناية وحسب.

إنّ (البهتان) لغةً من: بهت، تقول: «بهته فلانٌ، أي: استقبله بأمرٍ قذفه به وهو بريءٌ منه، لا يعلمه»[1]، وأصدق معنىً له الكذب، إذ لا يكون إلّا به[2]. وقد ذكر الراغب الأصفهاني أنّ البهتان في الآية المباركة يمكن أن يكون «لكلّ فعلٍ شنيعٍ يتعاطينه باليد والرجل، من تناول ما لا يجوز، والمشي إلى ما يقبح. ويقال: جاء بالبهيتة: بالكذب»[3]. فالنصّ يثبت أنّ المراد بـ(البهتان) معنىً أوسع من الزنا، بل يعبّر عن كلّ كذبٍ يُحدثنه. فضلاً عن ذلك فإنّ الآية المباركة ذُكِرَ الزنا في صدرها، في قوله تعالى: ﴿...عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ...﴾، وقد تمّ النهي عنه تصريحاً، فليس من الإنصاف أن يذكر مرّةً أخرى تلميحاً[4]، إلّا إذا أريد به التوكيد وتقوية الحكم، وهذا لم يقل به أحد. لذا نرى أنّ التصريح بدلالة الآية المباركة على الرمزيّة ـ على وفق ما رأى الحيدري ـ كان أوفق من القول بالكناية، لأنّ البهتان هنا عبّر عن أكثر من دلالةٍ، ولم يكن المعنى الحقيقي بعيداً، بل هو المتبادر، لأنّ المعنى الحقيقي المتمثّل بالكذب حاصلٌ في المعاني الواردة كلّها.

---

(١) ينظر: العين (بهت): ج٤ ص٤٥؛ لسان العرب (بهت): ج٢ ص١٢.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (بهت): ج١ ص٣٠٧؛ المخصّص (بهت): ج٣، السفر (١٢) ص١٣٧.

(٣) مفردات غريب القرآن: ص٦٣؛ ينظر: تفسير العزّ: ج٣ ص٣١١.

(٤) ينظر: معالم التنزيل: ج٤ ص٣٣٥.

(٢) الرمزيّة في التركيب

لقد عبّرت كثيرٌ من الجمل القرآنيّة عن دلالة الرمزيّة، فقد أعطى التركيب كلّه صورة الرمز.

• ومن موارد الرمزيّة في القرآن الكريم، ما ورد في قوله تعالى: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (المائدة: ٧٥)، فقد وصفت الآية المباركة المسيح عليه السلام بصفات البشر؛ لإبطال معتقدات مَن يرى ألوهيّته، وقد زادت الآية في وصف أمّه الصدّيقة لكي يتّضح لَمَن ﴿**قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ**﴾ (المائدة: ٧٣) بطلان معتقدهم. أمّا جملة ﴿**يَأْكُلانِ الطَّعَامَ**﴾ فهي جملةٌ واقعةٌ موقع الاستدلال على مفهوم نفي ألوهيّة المسيح وأمّه، وقد اختلف في توجيه المراد منها، فقيل: إنّها تُحمل على الحقيقة؛ لأنّ أكل الطعام من صفات البشر، وهي صفةٌ تعبّر عن الحاجة والنقص، وأنّ مَن يأكل الطعام محتاجٌ وليس بإله[1]، فالجملة القرآنيّة عبّرت عن «تنبيه على نقص البشريّة، وعلى حالٍ من الاحتياج إلى الغذاء»[2]، وقيل: إنّ النصّ المبارك حمل دلالة الكناية، إذ إنّها ذكرت الطعام وأرادت به ما بعد الطعام المتمثّل بقضاء الحاجة[3].

أمّا الحيدري قد رأى أنّ الآية المباركة جاءت لتنفي الألوهيّة عن المسيح عليه السلام وأمّه، وأنّ جملة ﴿**يَأْكُلانِ الطَّعَامَ**﴾ جملةٌ رمزيّةٌ حملت معنى ما بعد الطعام، أي الحاجة إلى دفع الفضلات، ومَن كانت هذه حاله لا يصلح أن يكون

---

(١) ينظر: ملاك التأويل: ص٢٧.

(٢) المحرّر الوجيز: ج٢ ص٢٢٢؛ ينظر: الجواهر الحسان: ج٣ ص٤٠٨.

(٣) ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص٥٢٢؛ أحكام القرآن (للجصّاص): ج٢ ص٥٦٣؛ كنز الدقائق: ج٤ ص٢٠١.

إلهاً[١]. فالآية المباركة وإن كانت مختصّةً بشخصيّتين مقدّستين، إلّا أنّها بقيت رمزاً لكلّ مَن يدّعي الألوهيّة، إذ إنّ الإله منزّهٌ عن كلّ نقصٍ وحاجةٍ.

فالحيدري يرى أنّ الآية المباركة حملت دلالة الرمزيّة، فهو يلمّح إلى أنّها تعبّر عن أكثر من معنىً؛ من ذلك:

أوّلاً: يمكن أن تُحمل على الحقيقة المتمثّلة باحتياج المسيح وأمّه (عليهما السلام) للغذاء، فيثبت كونهما بشراً فتصدق عليهما الحاجة، وهذا يبعدهما عن الألوهيّة.

ثانياً: يمكن أن تكون الآية تُحمل على الكناية فتكون معبّرةً عن النقص المنفيّ عن الله تعالى.

ثالثاً: فيها بُعدٌ تمثّل في عمومها وشمولها للبشر كافّةً، فهي ممّا اختصّ بشخصين حقيقةً، إلّا أنّها ظلّت تعبّر عن عموم البشر وشمولهم رمزاً. فالحيدري لم يصف دلالة الآية المباركة بالكناية، إذ لو وصفها بهذا لحملت دلالةً واحدةً تتمثّل بالدلالة المجازيّة وحسب.

• ومن موارد الرمزيّة في التركيب، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ...**﴾ (الأعراف: ١٨٩)، فقد كان الحديث متعلّقاً بجملة (تغشّاها)، فقد تعدّدت الآراء في توضيح المراد من الجملة القرآنيّة، فقد قيل: إنّ الآية المباركة عبّرت بالكناية، فقد كنّى النصّ المبارك عن الجماع بجملة (تغشّاها)، لأنّ الرجل حين المقاربة يكون كالغشاء والغطاء[٢].

---

(١) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٥٠.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ج٤ ص٤٣٧؛ زاد المسير: ج٣ ص٢٠٤؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج٢ ص٢٨٣.

ورأى أحد الباحثين أنّ التغشّي يُحمل على حقيقته؛ إذ لا مسوّغ في الانتقال إلى الكناية والمجاز؛ لعدم وجود قرينةٍ صارفةٍ عن الحقيقة، وأنّ المعنى الحقيقي لا يحتاج إلى قرينةٍ، لأنّه يتوصّل إليه من خلال التبادر، إذ إنّ التبادر علامة الحقيقة(١).

يبدو أنّ صاحب هذا الرأي ينطلق من فكرة نفي الكناية عن القرآن الكريم، ولهذا نجده يصرّح بأنّ الذي يذكره القرآن الكريم هو دوماً اللفظ الصريح المطابق للمعنى الذي يريده، وقد يشير إلى أمرٍ ما إشارةً دقيقةً تخفى على كثيرٍ، أو لا تظهر إلّا بالتدبّر الشديد، ولكن كلّ هذا ليس من الكناية في شيءٍ(٢).

إنّ هذا القول لا يمكن قبوله بحالٍ، ويمكن رفضه لأمرين:

أوّلهما: أنّ قبول هذا الرأي ينفي كثيراً من الفنون البلاغيّة التي اتّفق العلماء على ورودها في النصّ القرآني؛ من بينها الاستعارة والتشبيه والكناية والمجاز.

ثانياً: إنّ التبادر وإن قال به أهل اللغة واستدلّ به أهل الأصول على أنّه علامة الحقيقة(٣)، فهذا يجعلنا أمام تساؤل يفيد: ما المقصود بـ(التغشّي) حقيقةً؟ فإن كان بمعنى التغطية والإحاطة والغشاء ـ كما مرّ ـ فهذه المعاني جميعاً لا تؤدّي النصّ إلى أن يصرّح بمفردة (الحمل) التي يراد منها تكّون الجنين في الأحشاء(٤).

وقد رأى الحيدري أنّ النصّ المبارك عبّر عن الرمزيّة، فهو يدلّ على المواقعة والمقاربة بين الزوجين بأسلوبٍ رمزيٍّ في غاية العفّة(٥)، وقد حمل درساً تربويّاً يُعلّم المتحدّثين أنّ التلويح في مواطن متعدّدةٍ يؤدّي دوراً أفضل من التصريح.

---

(١) ينظر: النظام القرآني: ص٩١.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: أصول الفقه: ج١ ص٦٩؛ أجود التقريرات: ج١ ص٧٧؛ الدروس (شرح الحلقة الثانية): ج١ ص٣٠٠.

(٤) ينظر: التفسير الكاشف: ج٣ ص٤٣٤.

(٥) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٤٦.

فالحيدري في تصريحه بالرمزية يلمّح أنّ النصّ المبارك يعبّر عن المعنى المجازي، إلى جانب المعنى الأصلي، بخلاف الكناية التي هي جزءٌ من المجاز، الذي يحتاج إلى قرينةٍ لتدلّ عليه، فيكون التصريح بالرمزيّة عبّر عن الجماع من خلال المعنى المجازي، وعبّر عن هيئة الممازجة التي تحدث بين الزوجين، كما يمتزج ظلّان، وكما تذوب الألوان، وبهذا يكون التعبير العجيب (تغشّاها) عبّر به القرآن الكريم عن التداخل الكامل بين الاثنين[1]، وبهذا يكون التعبير عن الجملة المباركة بالرمزيّة هو الأوفق، إذ أعطى للنصّ أفقاً أوسع، فقد عبّر عن معنىً مجازيٍّ تمثّل بالكناية عن المواقعة، وأشار بإشارةٍ خفيّةٍ إلى المعنى الحقيقي الذي يعبّر عن الممازجة.

• ومن بين موارد الرمزيّة في التركيب في النصّ القرآني، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...**﴾ (النور: ٣٥)، فقد تعدّدت الآراء في تحديد المراد من النصّ المبارك، فقد حُملت الآية المباركة على الحقيقة في ذكر الجهات، إذ قيل: إنّها ليست من شجر الدنيا؛ فلا شرقيّةٌ بمعنى: لا يسترها من المشرق شيءٌ، ولا غربيّةٌ بمعنى: لا يسترها من المغرب شيءٌ[2]. وقيل: إنّها شجرةٌ التفّ عليها الشجر فلم تصبها الشمس على أيّ حالٍ سواءً طلعت (أشرقت) أو غربت[3].

وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة يمكن أن تُحمل على الرمز، فذكر الجهات في قوله تعالى: ﴿**لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ**﴾ لا يراد به الجهة حقيقةً، بل جاء ليعبّر عن رمزٍ للوسطيّة في السلوك السويّ، فـ«لا شرقيّةٌ» بمعنى عدم الاستغراق في الرهبنة التي رفضها الله تعالى، و«لا غربيّةٌ» بمعنى عدم الانغماس في المادّية المقيتة، لذا فهو

---

(١) ينظر: التفسير الكاشف: ج٦ ص٣٠١.

(٢) ينظر: جامع البيان: ج١٨ ص١٨٣؛ تفسير القرآن، للصنعاني: ج٣ ص٦٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٤ ص٥٣٦؛ تفسير ابن أبي حاتم: ج٨ ص٢٥٩٩.

نورٌ على نورٍ، لا إفراط ولا تفريط[(١)]. فيكون وصف النصّ المبارك بالرمزيّة لا يعني نفي الدلالة الحقيقيّة للنصّ وإنّما إمكان دلالته على أكثر من معنىً. فوجود الرمزيّة في النصّ القرآني تجعله يحمل عدداً من الإيحاءات، وتمنحه قابليّةً للتأويل، وبهذا يُمنح رصيداً إضافياً من المعاني والأفكار[(٢)]، فيمكن القول أنّ المعنى الأوّل الظاهر من النصّ ـ أيّ نصٍّ كان ـ يعبّر عن دلالةٍ مركزيّةٍ للنصّ تختفي وراءها كثيرٌ من المعاني التي يطلق عليها الدلالة الهامشيّة[(٣)]، فينبغي لقارئ النصّ القرآني أن يكون ملمّاً بعلومٍ شتّى، لأنّ «وظيفته تجاه رمزيّة النصّ استجلاء معانيه الخفيّة والبعيدة المدى، لا أن يوجِد للنصّ معاني أفرزتها قوالبه الخاصّة؛ فمثلاً: هذا الدور السلبي في محاكاة رمزيّة النصّ، يُفقد النصّ مضامينه ويبعثر حركته المركزيّة باتّجاه مقاصده المعرفيّة العليا»[(٤)].

إنّ الرمزيّة تعتمد التأويل. فهي «ليست أفقاً رحباً لكلّ قارئٍ البتّة، وإنّما هي مرحلةٌ متطوّرةٌ نتائجيّةٌ توجيهيّةٌ أعلائيّةٌ تقع في طولها حلقاتٌ غير قليلةٍ من التفحّص والدراية...، فالرمزيّة بكلمةٍ مختصرةٍ ـ في أُفق الاستعمال وعلى مستوى تصوير وتقريب المراد الجدّي الفعلي للنصّ ـ تُعتبر حلقةً صميمةً في كيان العمليّة التأويليّة»[(٥)]، إذ إنّ التأويل حقيقةٌ كائنةٌ أصالةً في الأشياء وليست من صنع الإنسان، وما على الإنسان إلّا البحث عنها واكتشافها، ولكن لا تأويل للإنسان إن لم تكن الأشياء قابلةً للتأويل ومستعدّةً له[(٦)].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٢٩.

(٢) ينظر: رموز القرآن الكريم (رسالة ماجستير): ص٧.

(٣) ينظر: دلالة الألفاظ: ص٨١ـ٨٢؛ صف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص١٥٣ـ١٥٤.

(٤) الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١٩ـ٢٠.

(٥) منطق فهم القرآن: ج١ ص١٠٦.

(٦) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: ص٨٩ـ٩٠.

ثانياً: دلالة المثل في النصّ القرآني

يعدّ التمثيل من أبدع طرائق التصوير، ولقد كان من بين أساليب القرآن الكريم في ضروب بيانه ونواحي إعجازه: ضرب الأمثال للناس، وإبراز المعقول في صورة المحسوس وعرض الغائب في معرض الحاضر، وقياس النظير على النظير[١].

والمثل والتشبيه في اللغة لفظان مترادفان، لهما معنىً واحدٌ، إلّا أنّهما في اصطلاح البيانيّين يخالف كلٌّ منهما الآخر[٢]. وقد دلّت مادّة (م ث ل) في أصلها الثلاثي على الشخوص والانتصاب والتشبيه، تقول: مثل الشيء بمعنى تشخّص وانتصب، والمثل (بالفتح) عبارةٌ عن قولٍ في شيء يشبه ويصوّر شيئاً آخر لشبهٍ بينهما[٣].

وقد عُرّف بأنّه القول السائر الممثّل بمضربه أي المشبّه حالة مضربه بحالة مورده؛ أي الحالة التي ورد فيها القول[٤]. وقد عدَّ المثل قسماً من أقسام الاستعارة، إذ إنّه مثّل استعارةً مركّبةً، إذ إنّه تركيبٌ استعمل في غير ما وُضع له؛ لعلاقة المشابهة مع قرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الأصلي، وبهذا يكون المثل مورده التركيب لا الإفراد. وهو مختلفٌ عن الرمز في دلالته على المعنى المجازي من دون المعنى الحقيقي[٥]، بخلاف الرمز الذي يبقى معبّراً عن الدلالتين معاً.

وقد عرف العرب الأمثال في أزمنتها الغابرة، وقد قُسّمت عندهم على أقسامٍ منها؛ **أوّلاً**: المثل السائر، وهو المثل الذي قالته العرب في مناسباتٍ ثمّ جرى على الألسن يتمثّل به إذا وجد شيءٌ يشارك تلك المناسبات. **وثانياً**: المثل القياسي، وهو

---

(١) ينظر: علوم التفسير: ص١١٩؛ التركيب النحوي من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر: ص٢٠٣.

(٢) ينظر: البيان في ضوء أساليب القرآن: ص٣٤.

(٣) ينظر: العين (مثل): ج٨ ص٢٢٨؛ أساس البلاغة (مثل): ج٢ ص٦٩٢.

(٤) ينظر: علوم القرآن (د.عبد الفتاح أبو سنة): ص٤٠.

(٥) ينظر: علم المعاني والبيان والبديع: ص٣٨٦ وص٣٨٩.

تصويرٌ يستعمله المصوّر لتوضيح فكرةٍ عن طريق تشبيهٍ، وقد أطلق عليه البلاغيّون (التمثيل المركّب)[(١)].

«ولقد وردت الأمثال في القرآن، ولا يستطيع باحثٌ أن يتغافل عن ورودها فيه، ولا عمّا يترتّب على ذلك من شرف مكانتها، وسموّ منزلتها، إذ لولا عظم شأنها لما تضمّنها، فضلاً عن إكثاره منها، كما أكثر من الآيات التي أشادت بها»[(٢)]. وقد رأى الحيدري أنّ النصّ القرآني احتوى على حقائق أُريد لها أن تصل إلى المخاطبين به، ويعدّ المثل من طرائق إيصال تلك المعارف والعلوم الإلهيّة إلى البشر جميعاً؛ وما كان استعمال المثل في إيصال تلك المطالب الربّانيّة إلّا عنايةً من الله تعالى بمخلوقاته، ورعايةً منه تعالى لمقدار فهمهم وعلمهم، وفق قاعدة «كلّم الناس على قدر عقولهم»[(٣)]. وبهذا يكون استعمال الأمثال إحدى طرائق بلوغ الحقيقة الإلهيّة.

إنّ الأمثال في النصّ القرآني ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ تنوّعت، فيمكن تقسيمها إلى:

أوّلاً: المثل العَرَضي؛ وهو المثل الذي يعقد نوع مقارنةٍ بين أمرين أو جهتين، وغايته الوصول إلى دلالةٍ أكبر من المثل، وغالباً ما يُذكر فيه لفظ (**مثل**) أو ما شابهه.

• ومثاله قوله تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر: ٢٩)، فالآية المباركة تعقد مقارنةً بين عبدين، أحدهما تنازعته أيدي الأرباب والملّاك، وعبدٌ كان خالصاً لمالكٍ واحدٍ، فالأوّل مثل الشتات والبوار، والثاني مثل الجمع والأثمار، وبهذا يكون المثل أفصح عن عقيدة التوحيد ومدى أهمّيتها في الأديان

(١) ينظر: الأمثال في نهج البلاغة: ص٤.
(٢) علوم القرآن (د.عبد الفتاح أبو سنة): ص٤٠.
(٣) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص٨٨ـ٨٩.

السماويّة[(١)].

أضف إلى ذلك أنّ لفظ (مثل) له دورٌ بارزٌ في فتح أفق التشبيه، فهو يقوم بدورٍ مهمٍّ في رسم المشاهد، وإزاحة أفق الانتظار في بعض الصور، ممّا يؤدّي إلى توسيع دائرة التأويل وتنشيط الخيال[(٢)].

ثمّ إنّ المثل وإن كانت دلالته إعطاء صورةٍ متكاملةٍ، إلّا أنّ ألفاظه عبّرت عن دلالاتٍ إيحائيّةٍ ينبغي الوقوف عندها، فمثلاً الآية المباركة استعملت لفظ (متشاكسون) وهو لفظٌ يحمل معنى التضادّ وسوء الخلق والصعب في الخصومة[(٣)]. وقد اختصّ النصّ بهذا اللفظ ولم يستعمل ما يرادفه كالخصومة مثلاً، حفاظاً على الدلالة الصوتيّة والإيحائيّة التي جمعت في كلمة (المتشاكسون) ذات أصوات الأسنان والشفة المتعاقبة التي أعطت نغماً موسيقياً خاصّاً جعل اللفظ يحمل أكثر من معنى الخصومة والمجادلة والنقاش، بما أكسبها من أزيزٍ في الأذن يبلغ السامع إلى أنّ الخصام بلغ درجة الفورة والعنف[(٤)].

ثانياً: المثل الطوليّ؛ ويراد به أنّ الحقيقة القرآنيّة هي في عالمها شيءٌ ولكنّها عندما تأتي إلى عالمنا تصبح شيئاً آخر، فيكون المثل أشبه بمرآةٍ انطبقت فيها صورة الحقيقة لا الحقيقة نفسها، وهذا النوع من الأمثال قد يأتي بأسلوب القصّة، فالقصّة لها حقيقةٌ وواقعيّةٌ، وهي ليست أقصوصةً يراد منها الوعظ والنصيحة والتسلية والمتعة، فثمّة فرقٌ بين القصّة وأهدافها[(٥)].

• وقد وقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ**

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٦٠ـ١٦١.

(٢) ينظر: التصوير المجازي: ص٣٦.

(٣) ينظر: العين (شكس): ج٥ ص٢٨٨؛ الصحاح (شكس): ج٣ ص٩٤٠.

(٤) ينظر: نظريّة النقد العربي رؤية قرآنيّة معاصرة: ص٤٥.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٦١.

بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ﴾ (الرعد: ١٧)، فقد رأى أنّ الآية المباركة أرادت أن تقرّب حقيقةً من أعظم الحقائق التي سجّلها القرآن الكريم، إذ إنّها تمثّل المفتاح الرئيس لفهم تراتبيّة المخلوقات في السلّم الوجودي القائم على أساس الكمال المحرز والسبقة الكماليّة لا الزمانيّة، والآية المباركة تؤسّس لميزان خلود العلم والعمل بمشابهة ﴿مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾، وفناء العمل غير المجدي بمشابهة ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾، وإنّ الآية المباركة تعطي مثالاً طوليّاً يُفهم منه زمنيّة الخلود والفناء لذلك العمل، فبقدر اتّساع مساحة الخلود تتقلّص مساحة الفناء، والعكس صحيحٌ[1].

وبهذا تكون الآية المباركة وفقاً للمثل الطولي ألمحت إلى حقائق عظيمةٍ، هي تراتبيّة المخلوقات ودرجاتها، وميزان الخلود والفناء للعلم والعمل، وأصالة الاختيار عند المخلوقات.

والقرآن الكريم حافلٌ بالأمثال، لما لها من تأثيرٍ في «القلوب ما لا يؤثّره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأنّ الغرض من المثل تشبيه الخفيّ بالجليّ، والغائب بالشاهد، فيتأكّد الوقوف على ماهيّته، ويصير الحسّ مطابقاً للعقل وذلك في نهاية الإيضاح. ألا ترى أنّ الترغيب إذا وقع في الإيمان مجرّداً عن ضرب مثلٍ له، لم يتأكّد وقوعه في القلب كما يتأكّد وقوعه إذا مُثّل بالنور»[2].

وقد عبّرت الأمثال ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ عن جملةٍ من الأهداف، إذ إنّ هذه الأهداف أعطت دلالاتٍ لضرب المثل القرآني. ولقد ذكر الحيدري جملةً من الأهداف التي عبّر عنها المثل القرآني ومن بينها:

---

(١) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١٠٢ـ١٠٣.

(٢) التفسير الكبير: ج٢ ص٧٢.

(١) الدعوة إلى التذكير والتذكّر

يعدّ التذكّر من أهمّ المطالب القرآنيّة؛ ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤)، صوّرت الآية المباركة شخصيّتين بارزتين في المجتمع، المؤمن والكافر، إذ استعملت التمثيل في تصويرهما، إذ مثّلت المؤمن بمثالين (البصير والسميع)، ومثّلت الكافر بمثالين (الأعمى والأصمّ)[١]، وقد رأى الحيدري أنّ المثل القرآني عبّر عن دلالةٍ أطلق عليها دلالة التذكير والتذكّر، إذ إنّ النصّ المبارك عقد مقارنةً بين صورتين، الشخص الأوّل صاحب منافذ للعلم ـ حواسّ ـ لا ينتفع بها، أمّا الشخص الثاني فهو صاحب منافذ للعلم ـ حواسّ ـ وهو ينتفع بها وتؤدّي المطلوب[٢]، وتركت الحكم للمتلقّين ليبتعدوا عن الغفلة والنسيان، لأنّ التذكير لا يؤدّي دوره إلّا عند اليقظة والوعي والمعرفة. فالمثل في النصّ القرآني وإن اختصّ بالحديث عن شخصيّتين في المجتمع، إلّا أنّه جاء دعوةً للمجتمع برمّته للموعظة والتذكير.

(٢) الدعوة إلى التفكير

لقد جاءت نصوصٌ قرآنيّةٌ داعيةٌ إلى التأمّل والتفكير، منها ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١). النصّ المبارك ضرب مثلاً ليدلّل على عظم محلّ القرآن الكريم وما يجب أن يكون عليه الناس عند سماعهم وتدبّرهم القرآن من خوف الله تعالى الذي أنزله عليهم[٣]، فالآية المباركة

---

(١) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ج١ ص٣٦٨؛ الأمثال في القرآن: ص١٣.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٧٢.

(٣) ينظر: تفسير القرآن المجيد: ص٥٢٥؛ تفسير السمعاني: ج٥ ص٤٠٨.

دعوةٌ صريحةٌ إلى التبصّر بالمعطى القرآني الذي تخشع وتتصدّع الجبال له. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة حملت دلالة الدعوة إلى التفكّر، وهو هدفٌ طرحه النصّ المبارك نفسه، لأنّ الآية المباركة تصرّح أنّه ما ذُكر المثل إلّا ليكون السامع له مستفيداً منه، متأمّلاً فيه، فيكون المثل إشارةً خفيّةً إلى مساوئ هجران القرآن الكريم وإهماله؛ إذ تمرّ نصوصه على المتلقّين من دون أن يتأثّروا بها إيجابيّاً، في حين أنّ الجبل الأصمّ يعيش يقظة النصّ وتأثيره[1].

إنّ القرآن الكريم يفصح أنّ الأمثال وإن كانت عامّةً للبشر جميعاً، إلّا أنّ المنتفع بها ليس كلّ المتلقّين، فليس كلّ مَن تعرّض للمثل القرآني كان متّعظاً به ومستفيداً منه، بل هناك شروطٌ وضوابط للمتّعظ؛ ففي قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٣)، ليس المثل سلعةً بخسةً ينالها كلّ من دبّ ودرج، فالآية المباركة أوضحت هويّة المتّعظ بالمثل والعامل به، لأنّ المثل مدرسةٌ تعليميّةٌ وتربويّةٌ متكاملةٌ تحكي القيمة المعرفيّة للمتفاعل معها، وللمثل سقفٌ معرفيٌّ يستدعي التأمّل والتدبّر، وله جهاتٌ ثلاثٌ هي: فهم موضوعة المثل، والالتفات إلى أسباب ضرب المثل، والعمل بمضامين المثل[2].

(٣) العمل والتقوى يمثّلان ميزان التفاضل بين البشر

لقد تأثّر المجتمع بثقافةٍ إنسانيّةٍ وضعيّةٍ صنعها بنفسه، إلّا أنّ القرآن الكريم جاء ليعرض القيم السماويّة الحقّة التي ينبغي للبشر أن يعتمدوها منهجاً في حياتهم، إن أرادوا سعادتهم، ومن موارد المثل التي عرضت لتلك القيم، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلا**

---

(١) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١٠٥.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٧٣.

النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ (التحريم: ١٠)، الآية المباركة ضربت مثلاً لحال الكفّار مستحقّي العذاب لكفرهم وعداوتهم المؤمنين، إذ لا ينفعهم ما كان بينهم وبين المؤمنين من لحمة نسبٍ أو وصلة صهرٍ، لأنّهم قطعوها بكفرهم بالله تعالى وعداوتهم لأوليائه[١]. وقد رأى الحيدري أنّ النصّ المبارك يضرب مثلاً في دائرة التسفّل والقبح في عرضه لثقافةٍ عرقيّةٍ متّبعةٍ في المجتمع، لأنّ المرأتين اعتمدتا على قربهما من النبيّينِ الكريمين عليهما السلام النسبيّ ولم تعملا خيراً.

أمّا في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (التحريم: ١١)، فالمثل يعطي صورةً في دائرة التقوى والعمل الصالح الأرفع والأجمل. وقد رأى الحيدري أنّ المثلين عبّرا عن هدفٍ سامٍ مفاده: أنّ العمل والتقوى هما ميزان التعالي والسموّ بالمنظار القرآني، إذ إنّ كثيراً من الأمثال القرآنيّة جاءت رافضةً للثقافة العرقيّة والانتماءات القبليّة غير الصحيحة. فالقيمة العليا من منظورٍ قرآنيٍّ تقود إلى العلم النافع والإخلاص في العمل الصالح. أمّا القرابة والنسب فلهما شرفهما ولكنّهما مع وجود العلم والإخلاص والعمل الصالح، يكون لهما مكانٌ أرفع، أمّا مع عدم تلك الصفات الكريمة تكون وبالاً على صاحبها[٢].

(٤) بيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله تعالى

للإنفاق في سبيل الله تعالى دورٌ تربويٌّ واجتماعيٌّ، وقد نهض المثل القرآني في توضيحه، ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

---

(١) ينظر: الأمثال في القرآن: ص٥٥؛ زبدة التفاسير: ج٧ ص١١٧.

(٢) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١٠٩-١١٠.

(البقرة: ٢٦١)، ورد المثل في النصّ القرآني معقوداً بين فئتين لملاحظة جانب الانتفاع بينهما، إذ شبّه سبحانه نفقة المنفق في سبيله ـ سواءً أكان المراد بالنفقة الجهاد أو جميع سبل الخير من كلّ برٍّ ـ بمن بذر بذراً فأنبتت كلّ حبّةٍ سبع سنابل اشتملت كلّ سنبلةٍ على مائة حبّةٍ[1]؛ فيكون المثل عبّر عن أهمّية الإنفاق وشرفه في الديانات السماويّة.

وقد ورد المثل - على وفق ما يرى الحيدري ـ ليشدّ الناس إلى فضيلة الإنفاق بصورةٍ مفعمةٍ بالرقيّ والدهشة، وهي صورةٌ تملأ النفس تفاؤلاً وسعادةً، فالسنابل على الرغم من قربها من أذهاننا إلّا أنّها شكّلت مثلاً راقياً، ولم يكتفِ المثل بالسنابل وصورتها المتزايدة بل انتقل إلى صورةٍ أكثر ارتقاءً في قوله تعالى: ﴿...**وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾، إذ أوضح أنّ ما عند الله أكثر بكثيرٍ ممّا وصف بالمثل[2].

(٥) بيان الخسّة التي يكون عليها الإنسان المكذّب بآيات الله

إنّ المثل القرآني لا يغادر التصوير وذلك بجمعه جملةً من الحقائق ليرسم صورةً متكاملةً توضّح حال الموصوف بها، ففي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الأعراف: ١٧٦)، صوّرت الآية المباركة حال الإنسان التارك آيات الله تعالى والعادل عنها، بأخسّ مَثل في أخسّ أحواله، فشبّهته بالكلب، لأنّ كلّ شيءٍ من المخلوقات إنّما يلهث في حال الإعياء والتعب، باستثناء الكلب فإنّه يلهث في حال الراحة والتعب، وحال الصحّة والمرض، وحال الريّ والعطش،

---

(١) ينظر: الأمثال في القرآن: ص٥٠؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج١ ص٥١٥.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٧٨.

فشبّه سبحانه حال الكافر الذي إن وعظته فهو ضالّ وإن لم تعظه فهو ضالّ أيضاً، بحال الكلب الذي إن طردته وزجرته يلهث وإن تركته يلهث[١].

وقد رأى الحيدري أنّ النصّ المبارك عبّر عن دلالةٍ إيحائيّةٍ أوضحت الخسّة والضعة التي يكون عليها الإنسان غير المنتفع بما تعلّمه من علومٍ ومعارف. فالمثل سجّل لنا صورةً مرعبةً كشف فيها عن خسّة المكذّبين بآيات الله تعالى اتّباعاً لهواهم، فهؤلاء لم يَقُدهم الدليل والعلم الذي هم عليه للوصول إلى حقيقة العبادة والطاعة، بل استسلموا إلى دواعي الهوى وزمجرة الشيطان، فمثَل هؤلاء الصوريّين في علمهم غير النافع لهم، كمثَل الكلب الذي يلهث في كلّ أحواله؛ كضّه التعب والظمأ أم لم يكن كذلك[٢].

(٦) حقيقة الكفر ونتائجه وبيان عاقبة ولاية الكفّار

يعدّ الكفر من الأعمال القلبيّة التي تؤدّي إلى رفض العمل وعدم قبوله، وإن كان في ظاهره صالحاً، ويمكن أن نقسّم أنواع الكفر الوارد في القرآن الكريم إلى:

١. الكفر الصريح

وهو الكفر الذي يكون صاحبه معترفاً به، إذ إنّه لا يقرّ بوجود الخالق تعالى أوْ لا يقرّ بربوبيّته، من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ**﴾ (إبراهيم: ١٨)، فقد جاءت الآية المباركة واصفةً الكفر، وذامةً الكفّار بالله تعالى. فالكفر في اللغة نقيض الإيمان، والكفر بمعنى التغطية والإخفاء، وسمّي الليل بالكافر لأنّه يغطّي الأرض بظلامه، والكافر من الأرض:

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٥ ص٣٤.

(٢) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١١٢.

ما بَعُد عن الناس لا يكاد ينزله أحدٌ، ولا يمرّ به أحدٌ.

والكفر على أنواع: كفر الجحود، وكفر المعاندة، وكفر النفاق، وكفر الإنكار(١). فالمثل القرآني شبّه أعمال الكفّار في بطلانها وعدم انتفاعهم بها، بصورة رمادٍ مرّت عليه ريحٌ شديدةٌ في يومٍ عاصفٍ، فتساوي حال أعمالهم في ذهابها باطلاً، لكونها على غير أساسٍ من الإيمان والإحسان والنيّة الصادقة لله، بحال رمادٍ طيّرته الريح العاصف، لأنّه لم يكن له أساسٌ يستقرّ عليه(٢). وقد رأى الحيدري أنّ القرآن الكريم ذمّ جميع أنواع الكفر، إذ جاءت الآية المباركة تمثّل حال مَن عمل عملاً صالحاً مشوباً بالكفر الصراح، فصاحبه لا ينتفع به، ويكون حال هذا العمل كحال رمادٍ في يومٍ عاصفٍ اشتدّت به ريحٌ ففرّقته ولم يقبض منه شيئاً. فعمله الخير لم ينفعه لأنّه كان كافراً بالله تعالى، ونيّته القلبيّة غير منسجمةٍ مع ما كان يعمل(٣).

٢. كفر النعم

والمعبّر عنه بجحود النعمة وعدم شكر منعمها، وهذا النوع ورد في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: ١١٢)، فالآية المباركة تتحدّث عن كفر نعمةٍ، وقد مثّلت - على وفق ما يتبنّاه الحيدري ـ العمل الصالح المشوب بكفر النعم، وقد صوّرت نتيجة الكفر، إذ إنّه يُفقد الكفّار تلك النعم التي كفروا بها ولم يشكروها(٤).

---

(١) ينظر: العين (كفر): ج٥ ص٣٥٦؛ الصحاح (كفر): ج٢ ص٨٠٧.

(٢) ينظر: الأمثال في القرآن: ص٣٤؛ أنوار التنزيل: ج٣ ص٣٤٣.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٧٩.

(٤) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١١٢.

٣. كفر التولّي والتبرّي

ويحصل ذلك بعدم اتّباع الناس للأنبياء عليهم السلام، وعدم تولّي الأولياء، بل مخالفتهم باتّباع الكفّار، إذ تعدّ ولاية الكفّار من بين أنواع الكفر الذي يودّي بصاحبه إلى عواقب وخيمةٍ. ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤١)، لمّا كان الإنسان مأموراً بتولّي أولياء الله والسير على هداهم، والتبرّي من كلّ ما يمثّل أعداء الله ومحاربته، سواءً أكان يتمثّل بالأصنام أم بالشياطين أم الكفّار أعداء الله، وأنّ مَن خالف هذا الأمر كان مخالفاً لفطرته وذاته، لهذا جاء المثل القرآني يعقد مقارنةً بين حال من اتّخذ وليّاً من دون الله تعالى يتّكل عليه في دينه ويعوّل عليه في أمر دنياه، بحال بيت العنكبوت، الذي ضُرب فيه المثل بالوهن والضعف. والجامع بين الحالين عدم الإغناء في الحالين معاً، فلا ولاية الكافر مجديةٌ نفعاً لمن تولّاه، ولا بيت العنكبوت عائدٌ عليه بالنفع ودفع المخاطر التي تنتابه[1].

وقد رأى الحيدري أنّ النصّ المبارك صوّر حالة المتولّي للكافر ومدى خسرانه، لأنّ ولاية الكافر وإعانته عملٌ بغيضٌ سوف يؤدّي بصاحبه إلى العيش في وهمٍ خطيرٍ، فهو يرى نفسه منعّماً وحصنه منيعاً، إلّا أنّه في الواقع يعيش في وهمٍ مثَله مثَل بيت العنكبوت المصنوع من خيوطٍ وهميّةٍ[2].

ثمّ إنّ لفظ (أوهن) أعطى دلالةً إيحائيّةً لصورة المثل، فقد عبّر عن الضعف بأعلى درجاته، فاللفظ عبّر عن دلالةٍ صوتيّةٍ جمعت أصوات الحلق وأقصى الحلق إلى النون، فعبّرت عن التصاقٍ وانطباقٍ وغنّةٍ لا تتأتّى بغيرها من الأصوات، فاللفظ بهذه الأصوات يصل إلى السمع وهو يحمل لوناً باهتاً مؤكّداً بضمّ تلك النون إلى

---

(١) ينظر: زبدة التفاسير: ج٥ ص٢٢٧؛ كنز الدقائق: ج١٠ ص١٤٥.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٧٩.

الأصوات الأخرى؛ لتحدث وقعاً يُشعر بالضعف المتناهي لا مجرّد الضعف وحده[1].

(٧) نتيجة خلوّ العلم من العمل

تعدّ ثنائيّة العلم والعمل من الثنائيّات التي وقف عندها القرآن الكريم كثيراً، فإذا كان العمل يمثّل المظهر الخارجي، فإنّ العلم يمثّل المظهر الباطني، ويعدّ أصدق الناس وأحكمهم مَن تطابق عمله مع ما يعلم. أمّا في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الجمعة: ٥)، فقد شبّه النصّ المبارك اليهود وهم حملة التوراة وقد حفظوها، إلّا أنّهم لم يعملوا بها، ولم ينتفعوا بآياتها، بحال الحمار الحامل لكتبٍ نفيسةٍ من كتب العلم، فهو يمشي بها ولا يدري منها إلّا ما يمرّ بجنبه وظهره من الكدّ والتعب[2]. فورود المَثل في الآية المباركة عبّر عن احتقار العلم الذي لم يقترن بالعمل.

وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة أعطت دلالة نتيجة العلم الخالي من العمل، فقد وصف القرآن الكريم الذين لم يوافق علمهم عملهم بمثالٍ من أبلغ الأمثلة تعبيراً وتوصيفاً، وأشدّها تأثيراً؛ فمن لطائف هذا التوصيف أنّه جعل مثلهم كمثل الحمار، إذ لم يصفهم بالإبل أو الخيول إمعاناً بتوهين شأنهم، لأنّ الحمار عُرف بالحمق، والحمق يؤدّي بصاحبه إلى المهالك، فهو الذي يضع الأشياء في غير مواضعها[3].

ثمّ إنّ المثل يعبّر عن دلالةٍ إيحائيّةٍ أخرى تتمثّل بالمهانة والتحقير، إذ إنّ

---

(١) ينظر: نظريّة النقد العربي: ص٤٦.

(٢) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٤ ص٢٤٥؛ فتح القدير: ج٥ ص٢٢٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٧٩ـ١٨٠.

الإنسان الذي كُلِّفَ ثقل الأمانة وأدرك سرّ العقيدة، وتحمّل عبء العلوم، ومعرفته بمضمونها، ولم يصخ سمعاً لنداء هذا العلم الذي حمله، يشبه الحمار وهو يحمل كتباً نفيسةً، ليس من شأنه أن ينتفع بها، وليس له إلّا الثقل في الحمل[١].

(٨) دلالة المثل على لطيف خلق الله تعالى وعجيب صنعه

من الواضح عند الإنسانيّة جمعاء: أنّ الله تعالى هو خالق كلّ شيءٍ، ويؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (العنكبوت: ٦١)[٢]، وقد خلق تعالى الأشياء بصورةٍ متقنةٍ، ومن بين موارد المثل في النصّ القرآني الذي يعبّر عن صورة الإتقان في خلقه، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...**﴾ (البقرة: ٢٦)، فالآية المباركة تصرّح بأن لا مانع من التمثيل بالبعوضة أو ما كان أصغر منها، لتجسيد الحقائق العقليّة في ثيابٍ حسّيةٍ وتقديمها للناس ليعوها[٣].

وقد رأى الحيدري أنّ المثل حمل أكثر من دلالةٍ، فقد عبّر عن بيان لطيف خلق الله تعالى وعجيب صنعه، فالمثل يثير قضايا مهمّةً أُبرِزت من خلال المشبّه به (البعوضة)، منها: أنّ الحقّ هدفٌ أوحد، وأنّ السير باتّجاهه يبقى هو الخيار الأمثل والاستراتيجيّة الحقيقيّة في حركة الإنسان المؤمن.

ثمّ إنّ المثل يستبطن الدعوة للتفكّر في أصغر مخلوقات الله تعالى، فيكون المثل قد أشار إشارةً خفيّةً إلى حقيقةٍ تفيد: أنّ الأشياء الصغيرة بحسب الظاهر

---

(١) ينظر: أصول البيان العربي: ص١٠٤.

(٢) ينظر: العنكبوت: ٦٣؛ لقمان: ٢٥؛ الزمر: ٣٨؛ الدخان: ٨٧.

(٣) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١ ص١٣٥.

ويمكن أن تتعارض مع الوضع الاجتماعي في نظر العرف، ينبغي الإقدام عليها ما دامت تخدم الحقّ أو تقرّبه للناس فيجب الالتزام بها[١]. وبهذا يكون المثل أوضح ظرافة الخلق، وأنّ التفكير في المخلوقات صغيرها وكبيرها، يرشد الإنسان إلى عظمة خالقها[٢].

(٩) دلالة المثل على أهداف مشتركة

وقد يأتي المثل لأكثر من هدفٍ، وله دلالاتٌ متعدّدةٌ، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ١٧١)، فقد أعطى المثل في النصّ القرآني صورة الذين كفروا وحال الداعين لهم إلى الإيمان في أنّهم لا يسمعون إلّا جرس النغمة والصوت من غير تفهّمٍ واستبصارٍ، كمثل الناعق في دعائه لمن لا يفهم مراده، لأنّ المنعوق، من البهائم، وهي لا تعقل ما يقال لها[٣].

وقد رأى الحيدري أنّ المثل جاء ليثير أمامنا مسألة التقليد الأعمى وعدم التفكّر والتدبّر، وهذه المسألة من أهمّ المعوقات التي واجهت الأنبياء عليهم السلام والمصلحين في الأرض.

كما يمكن أن يكون المثل يدلّ على الكسل والخمول الذي وصل إليه الناس، إذ إنّهم لا يريدون التغيير للواقع المعاش، وهم لا يبحثون عن مصالحهم التي أمرهم الله تعالى باقتفاء أثرها بل يطبّقون قاعدة الطغاة والمتسلّطين والتي تفيد: أبقِ ما كان على ما كان، وقد وصفهم المثل بـ(صمّ، بكم، عمي)؛ لأنّهم لا يريدون الخروج من مظلّة التقليد الأعمى، وكأنّهم لا يملكون الحواسّ التي

---

(١) ينظر: الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني: ص١١٤.

(٢) ينظر: أمثال القرآن: ص٢١.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٧٧؛ جوامع الجامع: ج١ ص١٧٤.

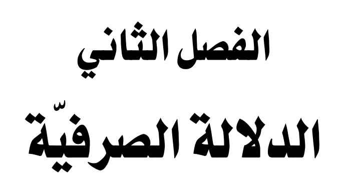
توصلهم إلى الحقيقة إن استعملوها، فهم عطّلوها عن العمل، فهم لا يصلون إلى حقٍّ أبداً، لذا شُبّهوا بمَن لا يملكها؛ لتساويهم في نفس الملاك المتمثّل بعدم الانتفاع[1].

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ القرآن الكريم «اعتمد الأمثال لإيصال المعارف العالية إلى سطح الأفهام العامّة التي لا تدرك إلّا الحسّيات، ولا تنال المعاني الكلّية إلّا في قالب الجسمانيّات»[2].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٨١.

(٢) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ص٢٤٢؛ وقد أورد العلّامة الطباطبائي قريباً من ذلك في ميزانه: ج٣ ص٦٢.



توطئة

المبحث الأوّل: الاشتقاق

المبحث الثاني: المصدر والمشتقّات

المبحث الثالث: الإفراد والجمع

توطئة

البنية الصرفيّة تؤدّي دوراً دلاليّاً، ولكلّ بنيةٍ صرفيّةٍ معنىً ثابتٌ أو قارٌّ في نفسه خارج السياق. وهناك المعنى السياقي وهو متغيّرٌ حسب المتّجه الوظيفي المراد لها، لذا حظي علم التصريف ببالغ الأهمّية عند علماء العربيّة[1].

ولمّا كان التصريف يعرف بأنّه: «علمٌ بأصولٍ تُعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب»[2]، ومدار بحثه في المفردات من حيث صورها وهيئاتها أو من حيث ما يعرض لها من صحّةٍ أو إعلالٍ أو إبدالٍ ونحوها[3]، لهذا نجد اللغويين العرب قدّموا له لمحاتٍ كاشفةً عن الدلالة في مجال أبنية الكلمات وتمايز كلّ بنيةٍ عن الأخرى، وما تنفرد به كلّ بنيةٍ عن غيرها من حيث دلالتها[4]. وهدفهم في ذلك كلّه: الاستعانة به في تحديد الحدث الكلامي، منطلقين من أنّ تغيّر المبنى يؤدّي إلى تغيّر المعنى[5]. وإنّ كلّ دراسةٍ ترتبط بالكلمة أو أحد أجزائها وتؤدّي خدمة العبارة والجملة فهي تحدث اختلافاً في المعاني النحويّة والدلاليّة[6].

---

(١) ينظر: الممتع الكبير في علم التصريف: ص٣١ـ٣٢؛ المنصف في شرح كتاب التصريف: ص٣١.

(٢) شرح شافية ابن الحاجب: ج١ ص١؛ ينظر: شرح المراح في التصريف: ص١٩؛ همع الهوامع: ج٦ ص٢٢٨؛ التعريفات: ص٨٧.

(٣) ينظر: نزهة الطرف في علم الصرف: ص٤؛ فتح الودود: ص١٩؛ المدخل الصرفي: ص٧.

(٤) ينظر: البحث الدلالي عند السيّد محمّد محمّد صادق الصدر: ص١١٩.

(٥) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار: ص١٣؛ أسلوبيّة البناء الشعري: ص٧٠.

(٦) ينظر: دراسات في علم اللغة: ج٢ ص٨٥؛ القول في القرآن الكريم: ص٦٩.

لقد حوت كتب الصرف أوزان الأسماء التي تعدّدت تصريفاتها؛ كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة واسم التفضيل، وأقسام الاسم بالنظر إلى العدديّة (الإفراد والتثنية والجمع)، فضلاً عن حالة الاسم من خلال التعريف والتنكير وغيرها.

ولقد حظيت بعض المسائل الصرفيّة بعناية الحيدري؛ لما لها من تأثيرٍ واضحٍ في البحث الدلالي. فقد عالج في جملةٍ من الآيات المباركة مجموعةً من الألفاظ، إذ ذكر لتلك الألفاظ الأصل الاشتقاقي الذي أُخذت منه، وعالج في ألفاظٍ أخرى رجوعها الاشتقاقي إلى الصفات التي أطلق عليها بالمشتقّات، فضلاً عن ذلك فقد تطرّق إلى مسألة الإفراد والجمع وتأثيرها الدلالي، ووقف عند التعريف والتنكير وأهمّيته الدلاليّة أيضاً.

المبحث الأوّل

الاشتقاق

يعدّ الاشتقاق من أهمّ وسائل نموّ اللغة وتطوّرها، وهو حقيقةٌ مُسّلمٌ بها ولا يمكن إنكارها، وقد امتازت بها اللغة العربيّة من غيرها من اللغات[١].

إنّ الاشتقاق في حقيقته يتكوّن من كلمتين بينهما تناسبٌ في اللفظ والمعنى، فهو عمليّة توليدٍ لبعض الكلمات من بعضها الآخر والرجوع بها إلى أصلٍ واحدٍ يحدّد مادّتها ويوحي بمعناها المشترك الأصيل ويعبّر عن معناها الخاصّ الجديد[٢].

• وقد وقف الحيدري في تفسيره سورة الفاتحة عند لفظ الجلالة (**الله**) الذي ورد في القرآن الكريم في مواضع متعدّدةٍ[٣].

وقد تساءل الحيدري عن معرفة ماهيّة هذا اللفظ المقدّس بعدّة أسئلةٍ، منها: أهو اسم جنسٍ للواجب بالذات، لكنّه منحصرٌ في الفرد كالشمس والقمر، أم هو اسم علمٍ لله تعالى، وهل هو بسيطٌ ـ غير مركّبٍ ـ؟ وهل هو مشتقٌّ؟[٤].

إنّ لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ الذي كثر الحديث عنه، لشرافته وقداسته، وقد وقع اختلافٌ بين أعلام اللغة وأهل التفسير في التعرّف على ماهيّة هذا

---

(١) ينظر: أسرار العربيّة: ص٤٦؛ فقه اللغة (للضامن): ص٧٨؛ والجذر (س ك ن) بين الاستعمال المعجمي؛ مستويات الخطاب القرآني (بحوث ومقالات): ص٥٤؛ دقائق الفروق اللغويّة في البيان القرآني «أطروحة دكتوراه»: ص٦٨.

(٢) (في تسعمائة وثمانين مرّة). ينظر: فقه اللغة، صبحي الصالح: ص١٧٤؛ الصيغ الثلاثيّة مجرّدة ومزيدة اشتقاقاً ودلالة: ص٢٥؛ النعت في التركيب القرآني: ج١ ص٣٠٥.

(٣) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص١٥٧.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٠٥.

الاسم، فقد تعدّدت الآراء والتفسيرات، ويبدو أنّ التفسيرات المتعدّدة تقف جميعاً عند قولين اثنين:

أمّا القول الأوّل: فينطلق من فكرةٍ مفادها: أنّ لفظ الجلالة (الله) اسم علمٍ للذات المقدّسة، وأنّه ليس بمشتقٍّ البتّة. وهذا الرأي قال به جملةٌ من العلماء، وقد نُسِبَ إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٠هـ) في أحد قوليه[١].

وأمّا القول الآخر ـ وهو قول أغلب العلماء ـ: أنّ لفظ الجلالة (الله) لفظٌ مشتقٌّ، إلّا أنّهم اختلفوا في مادّته الأصليّة التي اشتقّ منها. وهو الرأي الذي نُسب إلى سيبويه، ونقله عن الخليل[٢].

وقد ذكر العلماء الذين قالوا باشتقاق لفظ الجلالة (الله) جملة آراءٍ للتوصّل إلى الجذر اللغوي للفظ الجلالة، وقد تعدّدت تلك الآراء التي عدّها الحيدري تصوّراتٍ مختلفةً لا تخلو من نكاتٍ مهمّةٍ تساعد في الوصول إلى التصوّر الصحيح[٣]. وهذه الآراء هي:

الرأي الأوّل: قيل فيه: إنّ لفظ الجلالة «الله أصله الإله، ونظيره: الناس، أصله الأناس، حُذفت الهمزة وعوّض منها حرف التعريف»[٤]، فأصله من إله (بالكسر)، ومعناه: تألّه. أي: تعبّد، وقد روي هذا القول عن ابن عبّاس (رضي الله عنه) في قراءته لقوله تعالى: ﴿وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ (الأعراف: ١٢٧): أي يذرك وعبادتك[٥].

---

(١) ينظر: العين (أله): ج٤ ص٩١؛ التفسير الكبير: ج١ ص١٥٦؛ زاد المسير: ج١ ص٥.

(٢) ينظر: القاموس المحيط (أله): ج٤ ص٢٨٠؛ الصحاح (أله): ج٦ ص٢٢٢٣؛ شرح الرضي على الكافية: ج١ ص٣٨٢. «لم يصرّح ذلك سيبويه وإنّما كان حديثه عن ياء النداء تدخل على لفظ الجلالة الله وما نوع (ال) الداخلة في اللفظ المبارك» ينظر: الكتاب: ج٢ ص١٩٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٣.

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٥.

(٥) ينظر: الحاشـية على الكشّاف: ص٣٧؛ تاج العروس (أله): ج١٩ ص٦؛ مجمع البحرين

وقد رآه الحيدري قريباً للصحّة، إلّا أنّه ردّ عليه؛ إذ يقول: «وهو توجيهٌ واضحٌ ويسيرٌ، ولكنّه يقتضي أن يكون فاعل الإضافة والحذف هو غير الله تعالى، وإلّا لقيل بأنّ الله تعالى أطلق على نفسه هذا الاسم، واتّخذه علماً له»[(١)].

الرأي الثاني: إنّ لفظ الجلالة (الله) «أصله إلاه على فِعال بمعنى مفعولٍ، لأنّه مؤتمٌّ به، فلمّا أُدخلت عليه الألف واللام حُذفت الهمزة تخفيفاً لكثرته في الكلام، ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوّض...»[(٢)]، وقد وصف الحيدري هذا الرأي بالجودة، فمن خلال الوصف نستدلّ أنّه يرتضيه رأياً وإن لم يصرّح بذلك[(٣)].

الرأي الثالث: وهو الرأي الذي يرى أنّ لفظ الجلالة (الله) اسمٌ مشتقٌّ من الوله، وأصله ولاه، وقد أبدلت الواو همزةً كما هو في وسادةٍ وإسادةٍ ووشاحٍ وإشاح، ودلالة ذلك: أنّ قلوب العباد توله إليه، بمعنى: تلجأ إليه[(٤)].

إنّ الوله بمعنى: التحيّر لشدّة الوجد، ويؤدّي إلى ذهاب العقل؛ يقال: «ولهت المرأة على ولدها: اشتدّ حزنها حتّى ذهب عقلها وتولّهت، وولهها الحزن وأولهها...»[(٥)]، وفي موقفه من هذا الاشتقاق يقول الحيدري معلّقاً: هذا الاشتقاق «هو اشتقاقٌ قريبٌ بنحوٍ ما من المعنى الكامن من وراء لفظ الجلالة، والسرّ الخفيّ الأخفى، الذي تتحيّر فيه الألباب، وتضطرب في تصوير حقائق صفاته العقول،

(ا ل ه): ج١ ص٩٤؛ المنصف في النحو واللغة والإعراب: ص٥٧.

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٣.

(٢) الصحاح (أله): ج٦ ص٢٢٢٣؛ ينظر: القاموس المحيط (أله): ج٤ ص٢٨٠؛ شرح الرضي على الكافية: ج١ ص٣٨٢ـ٣٨٣؛ لمسات بيانيّة: ص٢٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٣.

(٤) ينظر: لسان العرب (أله): ج١٣ ص٤٦٨ـ٤٦٩؛ زاد المسير: ج١ ص٦؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج١ ص١٢١.

(٥) أساس البلاغة (و ل هـ): ص٨٣٧.

ويعجز الفكر عن معرفته، وهذا يعني أنّ أصل كلمة (إله) أو (إلاه) هو (ولاه) تبعاً لكلمة (وله)...»[١]، وبهذا يكون لفظ الجلالة (الله) اشتقّ من معنىً وصفيٍّ؛ إذ إنّ العقول تحيّرت وهي عاجزةٌ عن وصف تلك الذات المتعالية[٢]. وهذا الرأي مستندٌ إلى المنقول؛ من ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «**الله معناه: المعبود الذي يأله في الخلق، ويؤله إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات**»[٣]، فالنصّ المبارك صوّر حالة المتّقين وحيرتهم في التوصّل إلى المعرفة الحقّة للذات المقدّسة[٤].

وقد وصف الحيدري الرأي الثالث بالتمحّل. وسرّ التمحّل ـ عنده ـ متأتٍّ من أنّ (وله) اسمٌ للذات المقدّسة، والحيرة لا تجوز عليه تعالى، فالحيرة والعجز هي صفاتٌ للعباد لا للمعبود، لهذا يكون الاشتقاق مجانباً للصحّة، أمّا لو أُريد تصحيحه فيكون لفظ الجلالة مشتقّاً من (أولهت) أي بمعنى حيّرتَ العقول وليس من (أوله) بمعنى تحيّر، إذ إنّ التحيّر منفيٌّ عن ساحته المقدّسة[٥].

وقد سبق الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ) في رفضه هذا الرأي؛ إذ يقول: «...إذا تحيّر لتحيّر العقول في كنه ذاته وصفاته. وفيه: أنّ الأصل في الاشتقاق أن يكون لمعنىً قائمٍ بالمشتقّ، والحيرة قائمةٌ بالخلق لا بالحقّ»[٦].

الرأي الرابع: ينطلق من أصل اشتقاق لفظ الجلالة من (الهاء) مجرّداً، التي

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٤.

(٢) ينظر: الميزان في تفسير القران: ج١ ص١٨؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٢٠ ص٥٥١.

(٣) الهداية: ص٣؛ بحار الأنوار: ج٣ ص٢٢٢؛ موسوعة العقائد الإسلاميّة: ج٣ ص٤٣٦.

(٤) ينظر: تفسير سورة الحمد: ص١٥٥.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٤.

(٦) روح المعاني: ج١ ص٥٦.

هي للكناية عن الغائب، إذ إنّهم اثبتوه موجوداً في فِطَرِ عقولهم فأشاروا إليه بحرف الكناية، ثمّ زيدت لام الملك، فقد علموا أنّه خالق الأشياء ومالكها فأصبح (له)، ثمّ زيدت فيه الألف واللام تعظيماً وتفخيماً»[١].

وقد وصف الحيدري هذا الرأي بالوجيه، معزياً جذوره إلى الصوفيّة، وهو رأيٌ يحمل رمزيّةً عميقةً، إذ أورد الآلوسي أنّ «الهاء يخرج مع الأنفاس فهو المذكور وإن لم تشعر الحواسّ، ومتى انقطع خروجه انقطعت الحياة وحلّ بالحيّ الممات، فبه وباسمه قوام الأرواح والأبدان واستقامة كلّ متنفّسٍ من الحيوان»[٢]، إلّا أنّ الحيدري يُشكِل على هذا الرأي بأنّه وصفٌ للمخلوقين وليس للخالق، وكان المفترض أن يكون الاشتقاق حاكياً عن حال المشتقّ وليس حال المخلوقين[٣].

الرأي الخامس: وهو الرأي الذي يصرّح بأنّ لفظ الجلالة مشتقٌّ من (أَله) (بالفتح)، ومعناه: تنسّك، يقال: التألّه هو التنسّك والتعبّد[٤].

وقد وصف الحيدري هذا الرأي بأنّه ضعيفٌ جدّاً، معتمداً في تضعيفه على رأيٍ نُقِلَ عن ابن عبّاس في تفسير الآية المباركة: ﴿وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ (الأعراف: ١٢٧) ومعناها: يذرك وعبادتك[٥]، يقول الحيدري في ذلك: «وهو قولٌ ضعيفٌ جدّاً، فإنّ المعنى الظاهري للآية الكريمة (أي الأعراف: ١٢٧) هو: يتركك أنت وآلهتك التي صنعتها لهم، والكلام موجّهٌ لفرعون من قبل الملأ المحرّضين ضدّ موسى عليه السلام، وهو تصويرٌ بليغٌ، وليس المراد أنّه يتركك أنت وعبادتك، لأنّهم يعلمون

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج١ ص١٠٢ـ١٠٣؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج١ ص٧٨.

(٢) روح المعاني: ج١ ص٥٦.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٤.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج١ ص١٠٣؛ القاموس المحيط (أله): ج٤ ص٢٨٠.

(٥) ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص٦٩٠؛ الحاشية على الكشّاف: ص٣٧؛ زاد المسير: ج١ ص٦.

جيّداً بأنّ موسى عليه السلام لم يعبد فرعون قطّ، فكان الخوف من صرف الناس عن عبادة فرعون وأصنامه التي صنعها لهم...، وأمّا ثانياً: فإنّ دعوى الاشتقاق هذه مجرّدةٌ عن الدليل، فكلمة (أَلِهَ) ـ كما اتّضح ـ بمعنى: (تنسّك). وأين هذا من لفظ [الله]»[1].

إلّا أنّ التدبّر بهذا الرأي لا يجعلنا نتّفق معه، فيمكن أن يُردّ عليه وفق نقطتين:

الأولى: إنّ الرواية التي رويت عن ابن عبّاس في الآية المباركة من سورة الأعراف (١٢٧) كانت قراءةً قرآنيّةً وليست قرآناً، ثمّ إنّ هذه القراءة رويت بالكسر وليس بالفتح أي (إلهتك)، والقراءة بالكسر تحمل معنى العبادة[2]، أي (يذرك وعبادتك)، إذ إنّ فرعون كان معبوداً من قبل قومه[3]، وفضلاً عن ذلك إنّ هذه القراءة القرآنيّة لم ترد عن ابن عبّاس فقط، بل إنّها وردت عن عدّةٍ من الصحابة، ومن بينهم أمير المؤمنين عليه السلام[4].

الثانية: إنّ (أله) بمعنى تنسّك؛ وهو مأخوذٌ من التألّه بمعنى التعبّد؛ ولهذا يقال: هو عابدٌ متألّهٌ؛ أي إنّه يرجع في عبادته إلى إلاه[5]. ولمّا كان النُسك بمعنى الزهد والعبادة[6]، فيصحّ أن يكون (أله) بمعنى نسك، شأنه في ذلك شأن الموارد الاشتقاقيّة الأخرى مارّة الذكر.

الرأي السادس: قيل فيه: إنّ لفظ الجلالة (الله) أصله (إله) مضافاً إليه الألف واللام تعريفاً، فحذفت همزة (إله) فصارت (له)، ثمّ أدغمت لام التعريف مع لام

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٥.

(٢) ينظر: تاج العروس (اله): ج١٩ ص٦.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص١٠٥.

(٤) ينظر: مجمع البيان: ج٤ ص٣٣٣؛ ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص٦٨٩؛ شرح الرضي على الكافية: ج١ ص٣٨٢؛ المخصّص: ج٤ ص١١٣.

(٥) ينظر: أساس البلاغة (ا ل ه): ج١ ص٢٢؛ مختار الصحاح (ا ل ه): ص١٩.

(٦) ينظر: العين (نسك): ج٥ ص٣١٤؛ المعجم الوسيط (نسك): ج٢ ص٩١٩.

(له)، فصارتا معاً لاماً مشدّدةً، وهذا مشابهٌ لما في قوله تعالى: ﴿**لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَداً**﴾ (الكهف: ٣٨)، فـ(لكنّا) أصلها «لكن أنّا فحذفت الهمزة وألقيت حركتها على نون لكن، فتلاقت النونان فكان الإدغام...»[١]، فحركة الهمزة ألقيت على لام التعريف ـ بعد الحذف ـ ثمّ سكّنت اللام وأدغمت في اللام الثانية، وهذه اللام تفخّم عندما لم تُسبق بكسرٍ، وترقّق عند سبقها به[٢]. وقد رفض الحيدري هذا الرأي ووصفه بأنّه مردودٌ لثلاث نقاطٍ[٣]؛ وهي:

أوّلاً: افترض الرأي أنّ الألف واللام للتعريف، مع أنّها ليست كذلك، وإنّما هما من أصل الكلمة وبنيتها، وهو المرويّ عن جملةٍ من العلماء؛ لقولهم: «...إنّه إلاه على وزن فِعال، فحذفت الفاء التي هي الهمزة، وجعلت الألف واللام عوضاً لازماً عنها بدلالة استجازتهم قطع هذه الهمزة الداخلة على لام التعريف في القسم والنداء، في قوله أفألله لتفعلن، ويا الله اغفر لي. ولو كانت غير عوضٍ، لم تثبت الهمزة في الوصل»[٤]، ومجيئهما للتعظيم والتفخيم بما يليق بشأنه تعالى، لا يجعل منهما زائدتين للتعريف.

ثانياً: إنّ التعريف همزته همزة وصلٍ، ولا يصحّ أن تنقلب إلى همزة قطعٍ أبداً أو تلفظ كذلك؛ إلّا إذا جاءت في أوّل الكلام، فكيف انقلبت همزة لفظ الجلالة (الله) إلى قطع بدخول النداء عند قولنا: (يا الله)[٥].

ثالثاً: إنّ أسماء الله تعالى كلّها معارف بنفسها، والاسم المُعَرَّف لا يُعَرَّف.

---

(١) الكشّاف: ج٣ ص٤٨٤؛ ينظر: تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات: ص٤٩٤.

(٢) ينظر: إملاء ما منّ به الرحمن: ص١٠؛ لسان العرب (أله): ج١٣ ص٤٦٧؛ تاج العروس (أله): ج١٩ ص٧.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٦.

(٤) مجمع البيان: ج١ ص٥٠؛ المخصّص: ج٤ ص١١٣؛ لسان العرب: ج١٣ ص٤٦٩.

(٥) ينظر: في ظلال التوحيد: ص٣٠.

يبدو أنّ اعتراض الحيدري الأوّل غير تامٍّ، لأنّ همزة الوصل تتحوّل إلى قطعٍ في غير ما ذكر؛ فهي تتحوّل لهمزة قطعٍ في موردين هما: ١. اسم العلم المنقول. ٢. في النداء عندما يكون المنادى اسم موصول متصدّر بـ(ال). مثاله: يا الذي والتي، أو المعرّف بأل، مثل: يا الصاحب.

الرأي السابع: أنّ لفظ الجلالة (الله) اسمٌ مشتقٌّ من (أله) بمعنى سكن أو فزع، فنقول: (ألهت إلى فلانٍ)؛ إذا سكنت إليه وفزعت إليه[١]، وأرى أنّ هذا الرأي مستمدٌّ من قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد: ٢٨)، إذ أخبر سبحانه أنّه بذكره عزّ وجلّ تسكن القلوب وتستأنس النفوس[٢].

وقد وصف الحيدري هذا الرأي بالوجاهة، إلّا أنّه تساءل عن كيفيّة تشكّل لفظ الجلالة؛ إذ إنّ الرأي فسّر لنا معنى اللفظ المبارك، بَيَد أنّه لم يوضّح لنا منشأه وتركيبه وتكوينه[٣].

الرأي الثامن: هو رأيٌ ينطلق من أنّ أصل لفظ الجلالة (الله) من (لاه) بمعنى: احتجب وارتفع؛ فـ«لاه مصدر لاهَ يليه أو لاه يلوه ليهاً ولاهاً إذا ارتفع واحتجب، وهو المحتجب بسرادقات الجلال، والمرتفع عن إدراك الخيال»[٤]، وهو رأيٌ منقولٌ عن سيبويه في أحد أقواله، إذ إنّه لفظٌ اختصّ بأشياء لا تجوز في غيره كاختصاص مسمّاه[٥].

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج١ ص٥٦.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٦ ص٢٥٠؛ أساس البلاغة (ط م ن): ص٤٧٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٧.

(٤) روح المعاني: ج١ ص٥٦؛ ينظر كلّ من: معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٥٣، وكنز الدقائق: ج١ ص٣٨.

(٥) ينظر: الكتاب: ج٢ ص١٥٥؛ شرح الرضي على الكافية: ج١ ص٣٨٣.

والمدقّق فيما كتب الحيدري، يجد أنّ هذا الرأي ينال الحظوة عنده؛ فقد ألمح في أحد كتبه بأنّ هذا الرأي هو المختار عنده[1]، واستظهر في كتابٍ آخر؛ إذ يقول: «...وعليه فالأظهر: أنّه مأخوذٌ من كلمة (لاه) بمعنى الاحتجاب والارتفاع، فهو مصدرٌ مبنيٌّ للفاعل لأنّه سبحانه هو المرتفع حقيقة الارتفاع التي لا يشوبها انخفاضٌ، وهو في غاية ظهوره بآثاره وآياته، محتجبٌ عن خلقه بذاته، فلا تدركه الأبصار ولا تصل إلى كنهه الأفكار»[2].

بعد مناقشة الحيدري اشتقاق لفظ الجلالة (الله) يتّضح جليّاً أنّ هذه الآراء ترجع إلى قولين اثنين ـ كما أسلفنا ـ أوّلهما: الذي تبنّى مقولة الاشتقاق؛ إذ كانت الآراء الثمانية مارّة الذكر معبّرةً عنه[3]، وأمّا الرأي الآخر فهو الرأي الذي يرفض الاشتقاق ويصرّح بأنّ لفظ الجلالة هو اسم علمٍ للذات المقدّسة؛ وأنّه ليس بمشتقٍّ[4].

أمّا ما اختاره الحيدري فإنّه بعد ذكره الرأيين صرّح بقوله: «...وعليه فالراجح الأوّل بين المقولتين [مقالتي الاشتقاق وعدمه]، هو المقولة الثانية [أي عدم الاشتقاق]، والراجح من تصويرات المقولة الأولى [أي الاشتقاق] هو التصوير الثامن»[5]، ولم يكن رأيه هذا يمثّل رأياً نهائيّاً، إذ إنّه في مناسبةٍ أخرى

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٧.

(٢) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٠٧؛ وقد سبقه لهذا الرأي السيّد الخوئي في تفسيره، ينظر: البيان في تفسير القرآن: ص٤٢٧.

(٣) ينظر على سبيل المثال لا للحصر: التبيان: ج١ ص٢٧ـ٢٨؛ الحاشية على الكشّاف: ص٣٥؛ مجمع البيان: ج١ ص٥١؛ إملاء ما منّ به الرحمن: ص١٠؛ كنز الدقائق: ج١ ص٣٨؛ زاد المسير: ج١ ص١٧٣؛ الجامع لأحكام القرآن: ج١ ص١٠٢؛ مدارك التنزيل وأحكام التأويل: ج١ ص٥ـ٦.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج١ ص١٥٦ـ١٥٨؛ توحيد الإماميّة: ص٥٥ـ٥٦؛ الأمثل: ج١٦ ص٥٥٠.

(٥) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٢٩.

يقول: «مرّت بنا إشاراتٌ لمعنى لفظ الجلالة، من قبيل (المعبود، محيّر العقول، الغائب عن الأبصار، المستعصي على الأفكار، المُتنسَّك له، المفزع والمسكن)...إنّ لكلمة: (الله) صلةً وثيقةً بالضمير (هو) الذي يشار به إليه سبحانه وقد ورد في آياتٍ عدّةٍ[١]، حتّى قيل بأنّ لفظ الجلالة أصله الهاء»[٢].

لهذا يمكن القول أنّ الحيدري لم يرجّح أيّاً من هذين القولين، فهو يقول بصحّة القولين معاً. فعند النظر إلى لفظ الجلالة على أنّه اسم علمٍ بالغلبة، فهو بهذا ليس فيه إشارةٌ إلى المعاني الاشتقاقيّة أمثال العبادة والتحيّر والسكن وغيرها[٣]، أمّا لو نُظِر إليه على أنّه اسمٌ للذات المقدّسة التي هي مستجمعةٌ لكلّ الكمالات[٤]، فإنّ الصفات الاشتقاقيّة المتقدّمة تستشعر فيها. وهذا ما يلحظه المطّلع على أحاديث أهل البيت عليهم السلام فقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «**الله معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك ماهيّته والإحاطة بكيفيّته، ويقول العرب: أله الرجل إذا تحيّر في الشيء فلم يحط به علماً، ووله إذا فزع إلى شيءٍ ممّا يحذره ويخافه؛ فالإله هو المستور عن حواسّ الخلق**»[٥].

• ومن بين الألفاظ القرآنيّة التي يُتوقّف عند اشتقاقها لفظ **(الاسم)**، الذي يُعرف بأنّه «الدالّ بالوضع على موجودٍ في العيان إن كان محسوساً، وفي الأذهان إن كان معقولاً، من غير تعرّض بنيته للزمان، ومدلوله المسمّى»[٦]، وقد وقع

---

(١) ينظر مثلاً: غافر: ٦٥ ؛ الإخلاص: ١ ؛ الحشر: ٢٢ـ٢٤.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٣ ص٣٨٦.

(٣) ينظر: الأقسام في القرآن: ص٣٢.

(٤) ينظر: تفسير القرآن الكريم مفتاح الخزائن الإلهيّة: ج١ ص٩٩.

(٥) التوحيد، للصدوق: ص٨٩؛ ينظر: بحار الأنوار: ج٣ ص٢٢٢؛ نور البراهين: ج١ ص٢٣٤.

(٦) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، للثعالبي: ج١ ص١٥٩.

اختلافٌ في أصله الاشتقاقي بين البصريين والكوفيين، وإنّ هذا الاختلاف في الاشتقاق قاد إلى اختلافٍ في الدلالة، فالبصريون ذهبوا إلى أنّ أصل (الاسم) من السموّ، كحبر وقفل (بكسر السين أو ضمّها)، ومعناه: علا وظهر؛ لأنّ الاسم يسمو بمسمّاه ويشهره، ولولا الاسم لكان خاملاً[(١)].

أمّا رأي الكوفيّين فمفاده: أنّ الاسم من (السمة)، ومعناه: العلامة على مسمّاه. والأصل فيه: من (وسم) فيكون محذوف الفاء، وعوّضت منها همزة وصلٍ؛ فهو مشتقٌّ من وسم يسم سمةً، محذوف الفاء كعدةٍ وزنةٍ وصفةٍ[(٢)].

وقد جوبه الرأي الكوفي بالاعتراض والنقد؛ فهو رأيٌ ذو معنىً جيّدٍ، ولكنّه لا ينطلق من دليلٍ وقياسٍ. فمحذوف الفاء نحو صلةٍ وعدةٍ، لا تدخله همزة الوصل، وكان يجب أن يقال في تصغيره: (وسيم) كما يقال: (وعيدة ووصيلة) وأمّا في الجمع فيقال: أوسامٌ، والأمر بخلاف ذلك[(٣)].

وقد تطرّق الحيدري إلى لفظ الاسم في أثناء بحثه في البسملة؛ فبعد أن ذكر اللغتين المشهورتين في حركة السين ما بين الكسر أو الضمّ، ذكر اشتقاقه وقد أورد قول البصريين وحججهم، كما ذكر رأي الكوفيين، وقد ناقش اشتقاق الاسم عند الطرفين فاضّاً نزاعهم حول أصله من خلال المعنى الجامع لمعناه عند البصريين ومعناه عند الكوفيين وهو معنى الظهور والبروز، إذ يقول: «ولعلّه يمكن إرجاع أحد المعنيين إلى الآخر في جامعٍ قريبٍ وهو الظهور، لأنّ الرفعة

---

(١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ج٢ ص٢٥٨؛ التفسير الكبير: ج١ ص١٠٨؛ الإنصاف في مسائل الخلاف: ج١ ص٧؛ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ص٢٥٦.

(٢) ينظر: روح المعاني: ج١ ص٥٢؛ التفسير الكبير: ج١ ص١٨؛ الإنصاف في مسائل الخلاف: ج١ ص٧ـ٨.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١ ص٢٧؛ مجمع البيان: ج١ ص٥٠؛ المحرّر الوجيز: ج١ ص٦٢.

نحو علامة، والعلامة نحو رفعة لذاتها، وهما يستلزمان البروز والظهور»[١].

• ومن الألفاظ التي وقف عندها الحيدري عند تفسيره آية الكرسيّ لفظ **(السِّنة)**، في قوله تعالى: **﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ...﴾** (البقرة: ٢٥٥)، فـ(السِّنة) هي من الوسن. يقال: وسن الرجل يوسن، فهو وسنانٌ، واستوسن مثله، ووسن يوسن وسناً، فهو وسنٌ ووسنانٌ وميسانٌ، والأنثى وسنةٌ ووسنى[٢]. وقد تعدّد معناها، فقول: إنّ السِّنة بمعنى أوّل النوم[٣]، أو السِّنة هي النعاس أو الثقلة منه[٤]، أو هي الإغفاء والاسترخاء الذي يسبق النوم[٥]، وكلّ هذه المعاني كانت بلحاظ المخلوق، أمّا السِّنة بلحاظ الخالق سبحانه وتعالى فيمكن أن تكون بمعنى الغفلة والغفوة[٦]، ومعناها أنّه تعالى «لا يغفل عن دقيقٍ ولا جليلٍ، عبّر بذلك عن الغفلة لأنّه سببها... معناه: لا تحلّه الآفات والعاهات المذهلة عن حفظ المخلوقات»[٧].

• وعند قراءة الحيدري الآية المباركة: **﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾** (الأنعام: ٧٥)، وقف مدقّقاً في المعاني التي حملتها ألفاظ الآية، فمن بين الكلمات التي استرعت انتباهه: لفظة **(الملكوت)**، إذ هي

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص١٩٣. وقد سبق إلى هذا القول السيّد السبزواري في مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ج١ ص١٠.

(٢) ينظر: الصحاح (وسن): ج٦ ص٢٢١٤؛ لسان العرب (وسن): ج١٣ ص٤٤٩.

(٣) ينظر: تفسير السمعاني: ج١ ص٢٥٧.

(٤) ينظر: تفسير ابن زمنين: ج١ ص٢٥٠؛ التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٠٨؛ جامع البيان: ج٣ ص١٠ـ١١.

(٥) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٢ ص٢٤٦.

(٦) ينظر: مفردات غريب القرآن: ص٥٢٤.

(٧) البحر المحيط: ج٢ ص٢٨٧.

لفظةٌ مشتقّةٌ من (ملك)، وقد زيدت عليها الواو والتاء، ووزنها (فَعَلوت)[١]، وزيادة (الواو والتاء) في نهاية (الملك) جعلت من اللفظ إمّا مصدراً يفيد المبالغة كالرهبوت والجبروت، ومعناه الملك العظيم والسلطان القاهر[٢]، أو هو صفةٌ جاء على بناء صيغة المبالغة، ومعناه المالكيّة والقدرة بأبلغ وصفٍ من الملك[٣].

ولم يكن الحيدري مخالفاً لَمن سبقه في اشتقاق لفظ (ملكوت)، فهو يرى أنّه مصدرٌ زيدت فيه الواو والتاء، غير أنّ هذه الزيادة أوجبت فيه توليداً لمعنى اللفظ الأصل (ملك)، لأنّ زيادة المبنى تؤدّي إلى زيادةٍ في المعنى[٤].

وإذا كان الملك ـ وبضمنه الملكوت ـ يُقصد به الحكومة والتسلّط المطلق لموجد الأشياء على عالم الوجود برمّته[٥]، فإنّ الحيدري يرى أنّ القرآن الكريم استعمل هاتين اللفظتين بالمعنى اللغوي نفسه من غير تفاوتٍ كسائر الألفاظ القرآنيّة[٦]، ولكن هناك مائزٌ دقيقٌ وهو: أنّ (الملك) لفظٌ يدلّ على التسلّط سواءً أكان هذا التسلّط والملك حقيقيّين كملك الإنسان قواه التي لا يستطيع نقلها إلى غيره، أم كان التسلّط اعتبارياً كملك الإنسان لماله فهو ملكٌ متزلزلٌ، وبخلاف ذلك فإنّ (الملكوت) لم يأتِ إلّا للملك والتسلّط الحقيقي لا اعتبار ولا مجاز فيه[٧].

---

(١) ينظر التبيان في تفسير القرآن: ج٧ ص٣٨٨؛ تفسير غريب القرآن: ص٤٤٠.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٣ ص١٥٢؛ تفسير السمعاني: ج٢ ص١١٨؛ التفسير الكبير: ج١٣ ص٤٢؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٢ ص٤٤٩.

(٣) ينظر الجامع لأحكام القرآن: ج٧ ص٢٣؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج٢ ص٤٨٥؛ معالم التنزيل: ج٢ ص١٠٨.

(٤) ينظر: الراسخون في العلم: ص٧٩.

(٥) ينظر: البحر المحيط: ج٤ ص١٧١؛ المحرّر الوجيز: ج٢ ص٣١١؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٤ ص٣٥١.

(٦) ينظر: الراسخون في العلم: ص٧٩.

(٧) ينظر: المصدر السابق: ص٨٠ـ٨١.

• ومن الألفاظ التي تعرّض لها الحيدري بالتحليل لفظة (**التفسير**)، وهي من الألفاظ القرآنيّة، إذ وردت في قوله تعالى: ﴿**وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾ (الفرقان: ٣٣)، فالتفسير مشتقٌّ من: فَسّر يفسّر فسراً، وفسّره تفسيراً بمعنى بيانٍ وتفصيلٍ للشيء[١].

وكلّ ما تُرجم عن حال شيءٍ فهو تفسيره[٢].

أمّا معنى (أحسن تفسيراً) فهو: أحسن بياناً وتفصيلاً[٣].

والحيدري يرى أنّ التفسير مصدرٌ مشتقٌّ من الفعل (فسّر) بتشديد السين مضاعف (فسر)، وهذا التضعيف ليس للتعدية، بل هو للدلالة على التكثير، تنزيلاً لما يعانيه المفسّر من كدّ الفكر لتحصيل المعاني الدقيقة[٤].

وإذا كان التفسير هو الإبانة وكشف المغطّى وإظهار المعنى[٥]، فإنّ المفسِّر هو مَن يستطيع تحصيل معاني النصّ المفسَّر ثمّ اختيار أنسب الألفاظ للتعبير عن تلك المعاني وتأديتها[٦].

يتّضح: أنّ الاشتقاق هو أحد الأسس التي يُعتمد عليها في التفريق اللغوي. فمن خلال الوقوف على الأصل الثلاثي للمفردة، نستطيع تمييز اللفظ من مرادفه.

---

(١) ينظر: العين (فسر): ج٧ ص٢٤٧.

(٢) ينظر: أساس البلاغة (ف س ر): ص٥٦٥.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي: ج٢ ص٥٣٧؛ تفسير الثعلبي: ج٧ ص١٣٢.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٨.

(٥) ينظر: لسان العرب (فسر): ج٥ ص٥٥؛ مفردات غريب القرآن: ص٣٨٠.

(٦) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٨؛ مجمع البحرين: ج٣ ص٤٠١.

المبحث الثاني
المصدر[١] والمشتقّات

يقصد بالمشتقّات: «كلّ لفظتين اتّفقتا لبعض الحروف، وإن نقصت حروف إحداهما عن حروف الأخرى، فإنّ إحداهما مشتقّةٌ من الأخرى»[٢]، وقد وقع خلافٌ بين علماء العربيّة في أصل المشتقّات[٣]. وسواءً أكانت المصادر أصل المشتقّات أم من الأسماء التي تُشتقّ من غيرها، فهذا لا يبعدها عن المشتقّات، إذ إنّ ملاك اللفظ المشتقّ أنّ الاسم يدلّ على الذات مع ملاحظة الصفة[٤]، وبهذا يكون المشتقّ على نوعين: نوعٌ دلّ على معنىً أو حدثٍ مجرّداً من الزمان والمكان والذات وهو المصدر، والآخر: ما دلّ على معنىً وذاتٍ معاً أو حدثٍ وصاحبه، وتمثّله بقيّة المشتقّات[٥].

وقد تطرّق الحيدري في تفسيره إلى عددٍ من الآيات المباركة لموضوعاتٍ متعدّدةٍ كالمصادر ودلالتها، واسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة واسم التفضيل، وسنعرض لها على النحو الآتي:

---

(١) لكثيرٍ من الأصوليّين رأيٌ في أنّ أسماء المعاني هي أصل الاشتقاق؛ لهذا رأينا أن نضع المصدر مع المشتقّات الأخرى تماشياً مع الرأي الأصولي. يراجع: «البحث النحوي عند الأصوليّين» فقد ذكر آراء الأصوليّين: ص٩٢ـ٩٣.

(٢) المزهر: ج١ ص٣٤٥.

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة ٢٨: ج١ ص٢٣٥ـ٢٣٩؛ أسرار العربيّة: ١٧١ـ١٧٦.

(٤) ينظر: شرح قطر الندى: ص٢٦٠؛ شذا العرف في فن الصرف: ص٥٣؛ الكلمة دراسة لغويّة معجميّة: ص٦٨؛ النحو الأساسي: ص٨٢.

(٥) ينظر: المقدّمة الجزوليّة في النحو: ص١٦٦ـ١٦٧ «الهامش»؛ اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب: ص٤٩.

(١) المصدر

هو «الاسم الدالّ على الحدث، الجاري على الفعل، كالضرب والإكرام»[١]، ويكون مجرّداً من الزمن، وهذا التجرّد يميّزه عن الفعل الذي يدلّ على الحدث مقترناً بالزمن[٢].

وقد تعرّض الحيدري لجملةٍ من المصادر التي وُجدت في الآيات المباركة التي وقف عندها شارحاً ومتأمّلاً، لأنّ هذه المصادر لها وقعٌ دلاليٌّ مؤثّرٌ في سياق الآيات المباركة.

• ففي قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ**﴾ (الملك: ٣٠) لفظ (**غوراً**) مصدرٌ، وهو من غار الماء غوراً، والغور بمعنى الدخول في الشيء، ويقال: إنّك غُرتَ في غير مغار، أي: دخلت في غير مدخلٍ، والغور: هو ذهاب الماء إلى الأرض، ويقال: غار الماء غوراً: ذهب في الأرض، وسفل فيها[٣]. وجاء المصدر (غوراً) في موضع اسم الفاعل بمعنى (غائرٍ) وهو كثيرٌ في العربيّة، ومثاله: رجلٌ عدلٌ[٤]. إنّ لفظة (غوراً) حملت أكثر من معنىً عند الحيدري، فهي بمعنى شدّة العمق، والغور بمعنى ذهاب الماء، وكذلك بمعنى النضوب[٥].

إنّ (غوراً) مصدرٌ جيء به للإخبار، وقد استعمل مكان الوصف، أعني

---

(١) شرح قطر الندى: ص٢٦٠؛ ينظر: كشف النقاب: ص٧٧؛ معاني النحو: ج٣ ص١٢٦.

(٢) ينظر: شرح المراح: ص٣٣؛ المهذب في علم التصريف: ص٢٢٣.

(٣) ينظر: تاج العروس (غور): ج٧ ص٣٢٥؛ لسان العرب (غور): ج١ ص٧٤٠.

(٤) ينظر: شافية ابن الحاجب: ج٤ ص٧٢؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٤ ص٢٦٧؛ التفسير الصافي: ج٧ ص٢٥٣.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٥؛ قد صرّح ببعض المعاني الشيخ الطبرسي في تفسيره جوامع الجامع: ج٣ ص٦٠٧.

اسم الفاعل (غائرٌ)، وقد كثر استعمال المصدر مكان الوصف عند العرب في أشعارهم، ومثاله قول الخنساء في وصف ناقةٍ:

ترتع ما رتعت حتّى إذا ادّكرت فـإنّـما هـي إقبـالٌ وإدبـارُ[1]

وأمّا عن سرّ استعمال المصدر (غوراً) للوصف في موضع اسم الفاعل فيقول الحيدري معلّلاً: «الغور مصدرٌ جيء به للدلالة على المبالغة، كما لو قلت: (زيد عدلٌ) لغرض المبالغة، بمعنى: زيد كلّه عدلٌ، فيكون المفاد (ماؤكم كلّه غورٌ) فلا باقية منه أبداً... والمعنى: أخبروني إن صار ماؤكم غائراً ناضباً في الأرض، فمَن يأتيكم بماءٍ ظاهرٍ جارٍ...»[2]، وبهذا يكون الغرض من الإخبار بالمصدر زيادة المبالغة في الشيء، إذ إنّ الموصوف بالمصدر يتحوّل كأنّه في الحقيقة مخلوقٌ من ذلك المصدر الذي وصف به[3].

• وفي قوله تعالى: ﴿**سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ (التوبة: ٩٥)، فقد ورد لفظ **(رجس)** في الآية الكريمة وهو مصدرٌ[4]، ومعناه: «كلّ شيءٍ يستقذر فهو رجسٌ كالخنزير، وقد رجس الرجل رجاسةً من القذر، وإنّه لرجسٌ مرجوسٌ»[5]، وقد يأتي الرجس بمعنى العمل القبيح، يقال: رجس يرجس، إذا

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز: ص٣٠٠؛ التبيان في تفسير القرآن: ج١٠ص٧٢؛ مجمع البيان: ج٧ ص٢٤٩؛ الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم: ص٩٥، والبيت للخنساء في الديوان: ص٦٢.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٥.

(٣) ينظر: روح المعاني: ج٢٩ ص٢٢، وصور من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشّاف (بحوث ومقالات): ص٣٥٥؛ الميزان: ج١٩ ص٣٦٥.

(٤) ينظر: لسان العرب (رجس): ج٦ ص٩٥.

(٥) العين (رجس): ج٦ ص٥٠.

عمل عملاً قبيحاً[١]. وقد وصف الباريء المنافقين بمصدر (الرجس)، إمّا لأنّهم أنجاسٌ نجاسةً عينيّةً لا حكميّةً، وإمّا لأنّهم نجسوا بالنجاسة، فكأنّهم لشدّة خبث سريرتهم أصبحوا أنجاساً لا يوصفون بغير ذلك[٢].

وقد وصف الحيدري استعمال الآية المباركة للمصدر (رجس) بقوله: «إنّ هؤلاء جميعاً رجسٌ، لا أنّ أعمالهم رجسٌ فقط، فإنّه صريحٌ في أنّ المراد بالإعراض إمّا الاجتناب عنهم لما يُفهم من القذارة الروحانيّة، وإمّا ترك استصلاحهم بترك المعاملة المقصود منها التطهير بالحمل على التوبة، وهؤلاء أرجاسٌ لا يقبلون التطهير»[٣].

فالحيدري في هذا الجواب يغلق الطريق أمام مَن فسّر الآية الكريمة بحذف مضافٍ فيها، وذلك قولهم: وقوع المصدر خبراً عن ذي الجثّة، يمكن أن يكون بتقدير مضافٍ، والتقدير: عملهم رجسٌ[٤]؛ إذ التقدير على جودته يفوّت مطلباً مهمّاً، فتقدير مضاف (عملهم أو فعلهم) يعني: أنّ هؤلاء المشركين والمنافقين مقبولون ذاتاً عند الله تعالى، وأعمالهم هي المرفوضة. وهذا يجعل المنافق عزيزاً في نفسه، أمّا الآية الكريمة فهي بصدد توضيح حقيقةٍ تفيد: أنّ الإخبار بالمصدر (رجس) المؤدّي للمبالغة في الوصف يعطي صورةً توضّح أنّ هؤلاء مرفوضون عند الله ذاتاً وعملاً[٥]، لأنّ الإخبار بالمصدر، يجعل العين هي الحدث نفسه[٦].

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٤ ص١٧.

(٢) ينظر: مجمع البحرين (رجس): ج٤ ص٢٧٢؛ التفسير الكبير: ج١٦ ص١٦٤.

(٣) المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٧٨.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج٨ ص٢٣١؛ تفسير الثعلبي: ج٥ ص٨٢؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج١ ص٤٧٨؛ معالم التنزيل: ج٢ ص٣٢٠؛ مجمع البحرين (رجس): ج٤ ص٢٧٢.

(٥) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٢٧٢؛ أنوار التنزيل: ج٣ ص١٦٦.

(٦) ينظر: الجملة العربيّة والمعنى: ص١٨١.

• وفي قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، الآية المباركة احتوت لفظ (**الولي**)، إذ «الولاية مصدر الموالاة، والولاية مصدر الوالي، والولاء مصدر المولى»[١].

إنّ مصدر (ولي) حمل معاني متعدّدةً؛ منها: وليّ النعمة ربّها[٢]، ومنها القرب والدنوّ؛ يقال تباعد بعد ولْي[٣]، ومنه المولى: المُعتِق (بالكسر) والمُعتَق (بالفتح)، والصاحب والحليف وابن العمّ، والناصر، والجار[٤]، وهذه المعاني وإن تكثّرت إلّا أنّ المعنى الجامع لها هو الأولى والأحقّ[٥].

وقد ألمح الحيدري إلى مكانة المصدر (ولي) وسرّ استعماله في الموضع، بقوله: «...وفي ضوء ذلك، يتّضح لنا: أنّ لفظة (ولي) لها معانٍ لغويّةٌ عديدةٌ، أشهرها المناصر والمحبّ والمدبّر والمتصرّف، وهذه المعاني جميعاً صادقةٌ على الله تعالى، وهي صادقةٌ أيضاً على ولاية الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله بصفته خليفة الله في الأرض، وهكذا الحال بالنسبة لولاية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ومعنى المتصرّف»[٦]. والمعنى الأخير (المتصرّف) هو المعنى الجامع لهذه المعاني المتعدّدة.

وبهذا نجد أنّ الحيدري يرى أنّ استعمال المصدر (ولي) جاء للدلالة على تعدّد المعاني وليجعل السعة والشمول في أفق المتلقّي، بخلاف لو جيء بلفظٍ

---

(١) ينظر: مادّة (ولي) في العين: ج٨ ص٣٦٥؛ الصحاح: ج٦ ص٢٥٣٠؛ معجم مقاييس اللغة: ج٦ ص١٤١.

(٢) ينظر: غريب الحديث: ج١ ص١٤٦.

(٣) ينظر: الصحاح: ج٦ ص٢٥٢٩.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ج٦ ص١٤١.

(٥) ينظر: مجمع البيان: ج٢ ص١٦٤؛ التفسير الأصفى: ج١ ص١٢٢.

(٦) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٢٣.

آخر؛ فإنّه يحدّد من المعنى ولا يؤدّي الغرض المطلوب؛ فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ النصّ البليغ هو الذي يوقع أثراً جماليّاً في متلقّيه من خلال صعوبة مبانيه وكثرة معانيه[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) ورد في الآية المباركة المصدر (رحمة)؛ والرحمة من: رحم وترحّم واسترحم رحمةً، ومعناها: التعاطف والبرّ والقرب[٢]. وقد نسب الله سبحانه وتعالى الرحمة لنبيّه الأكرم صلّى الله عليه وآله، وقد جاء المصدر (رحمة) ليدلّ على الشمول والاتّساع في تلك الرحمة، فهي رحمةٌ شملت المؤمن والكافر، فهو صلّى الله عليه وآله رحمةٌ للمؤمنين في الدنيا والآخرة، ورحمةٌ للكافر بأن عوفي ممّا أصاب الأمم السالفة من الخسف والمسخ[٣].

ويرى الحيدري أنّ «التعبير بالمصدر ـ كما يقول النحاة ـ يراد به التعبير عن الكلّية والإطلاق، كقولنا: زيدٌ عدلٌ، حيث نريد أن نقول: كلّ العدالة لزيدٍ، وكمال العدل له، وعليه فهو صلّى الله عليه وآله ليس مجرّد راحمٍ وحسب، وإنّما هو كلّ الرحمة...»[٤]. وبهذا يتّضح أنّ الفارق بين المصدر (رحمة) والوصف (راحم) كبيرٌ جدّاً، إذ إنّ المصدر يعطي وصفاً عامّاً وشاملاً، ويدلّ على أنّ صاحبه اتّصف بالرحمة ذاتاً وعملاً[٥]، فأعماله كلّها رحمةٌ؛ لأنّ ذاته تفيض بالرحمة، بخلاف من وصف بأنّه راحمٌ فهذا يعني أنّ أعماله فيها رحمةٌ وليس

---

(١) ينظر: بلاغة النور (جماليّات النصّ القرآني): ص١٦٣.

(٢) ينظر: العين (رحم): ج٣ ص٢٢١؛ أساس البلاغة (ر ح م): ص٢٦٥.

(٣) ينظر: مجمع البيان: ج٧ ص١٢١؛ التفسير الأصفى: ج٢ ص٧٩٣؛ نور الثقلين: ج٣ ص٤٦٥.

(٤) منطق فهم القرآن: ج٣ ص١١٨.

(٥) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٤ ص١٠٣.

بالضرورة أن تكون نفسه وذاته رحيمةً، فقد يصطنع الرحمة.

• وفي قوله تعالى: ﴿**فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ (المدثر: ٤٨)، وردت (**الشفاعة**) مصدراً وفعلها شَفَعَ؛ والمعنى: «ما كان من العدد أزواجاً. تقول: كان وتراً فشفعته بالآخر حتّى صار شفعاً»[١]؛ والشفع: ضمّ الشيء إلى مثله، ويقال للمشفوع: (شفع)، وبهذا تكون الشفاعة تعني في المنظور اللغوي: الانضمام إلى الآخر، ناصراً له وسائلاً عنه. وأكثر ما تُستعمل في انضمام مَن هو أعلى حرمةً ورتبةً، إلى مَن هو أدنى[٢].

أمّا الشفاعة في المنظور القرآني فالحيدري يرى أنّ «المراد منها توسّط العلل والأسباب بينه تعالى وبين المسبّبات في الواقع الخارجي»[٣]. والحيدري يفرّق بين المصدر في حالتيه (الإضافة وعدمها)، إذ إنّ المصدر غير المضاف يدلّ على نفي الحدث نفياً خالصاً، أمّا المصدر المضاف فهو يعبّر عن وجود الحدث وثباته، فتكون الشفاعة موجودة الأصل وإن كانت منفيّةً عن مجموعةٍ من الناس فهي ثابتةٌ لغيرهم[٤]. وبهذا يتّضح أنّ وجود المصدر في الآية المباركة جاء للدلالة على إثبات الحقيقة وتأكيدها، فوجود المصدر أثبت الشفاعة ضمناً وإن لم يحدّد زمانها في الدنيا أو الآخرة[٥]، ولذا صرّح جملةٌ من العلماء بثبوت حقيقة الشفاعة لبعض مخلوقات الله التي ارتضاها[٦].

---

(١) ينظر: العين (شفع): ج١ ص٢٦٠؛ لسان العرب (شفع): ج٨ ص١٨٣.

(٢) ينظر: مفردات غريب القرآن: ص٢٦٣.

(٣) مفهوم الشفاعة في القرآن: ص١٦.

(٤) ينظر: الشفاعة: ص٢٠٧.

(٥) ينظر: مفهوم الشفاعة في القرآن: ص١١٩ـ١٢٠.

(٦) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٣٧١؛ البرهان: ج٣ ص٣٩٤؛ تيسير الكريم الرحمن: ص٣٤٧؛ أضواء البيان: ج٨ ص٣٦٧؛ التسهيل لعلوم التنزيل: ج٤ ص١٦٣.

ممّا تقدّم يتّضح لنا أنّ ورود المصادر في الآيات المباركة أعطى ثراءً دلاليّاً، وقد تعدّدت تلك الدلالات بتأثير السياق الذي وُجد فيه المصدر.

(٢) اسم الفاعل واسم المفعول

وقع اختلافٌ بين العلماء في دلالة اسم الفاعل، فرأيٌ قال بأنّه يدلّ على الحدوث والتجدّد[١]، ورأيٌ آخر قال بدلالته على الثبوت والاستقرار[٢]، ومنشأ الاختلاف في تحديد الدلالة يعود إلى أصل الاشتقاق، فاسم الفاعل يدلّ على الحدوث والتجدّد عند مَن يرى أنّه مشتقٌّ من الفعل، إذ إنّه يشابه الفعل في حركاته وسكناته، وهو تابعٌ له في الدلالة أيضاً[٣]، وأمّا مَن يرى أنّه مشتقٌّ من المصدر فهو يرى أنّه يدلّ على الثبوت والاستقرار، لأنّ المصدر اسمٌ والاسم يدلّ على الثبوت والاستقرار، فتكون دلالة اسم الفاعل تبعاً لدلالة المصدر[٤].

وهناك رأيٌ ثالثٌ يتوسّط الرأيين ومفاده: أنّ المشتقّات أسماءٌ، فهي تدلّ على ما تدلّ عليه الأسماء. إلّا أنّ هذه الدلالة بدرجاتٍ متفاوتةٍ، فاسم الفاعل يختلف في دلالته عن صيغ المبالغة، وكلاهما يختلفان عن دلالة الصفة المشبّهة، وبهذا يكون اسم الفاعل لا يحكم على دلالته مطلقاً، بل يتوقّف الحكم عليه بالقياس مع غيره، فهو يقع وسطاً في الدلالة بين الفعل والصفة المشبّهة، فهو أدوم من

---

(١) ينظر: شرح شذور الذهب: ص٣٩٦؛ كشف النقاب: ص٧٥؛ شرح ألفيّة ابن مالك لابن الناظم: ص١٦١؛ أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ص٢٥٩؛ أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: ص٢٢١ـ٢٢٢.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ص١٧٤؛ البرهان: ج٤ ص٧٤؛ روح المعاني: ج١٩ ص٩١.

(٣) ينظر: كشف النقاب: ص٧٥؛ المحيط في أصول العربيّة ونحوها وصرفها: ج١ ص٢٣٦؛ النحو الأساسي: ص٩٦؛ المدخل الصرفي: ص٦٩؛ اللباب في قواعد اللغة والآت الأدب: ص٥٣.

(٤) ينظر: المقدّمة الجزوليّة في النحو: ص١٤٦.

الفعل الذي يدلّ على الحدوث والتجدّد، ولكنّه لم يصل إلى ما وصلت إليه الصفة المشبّهة من الثبوت والاستقرار، فصيغة اسم الفاعل أمام اختيارٍ بين الاسميّة والفعليّة وبين الثبات واللزوم والتجدّد والحدوث[١].

أمّا اسم المفعول فالملاحظ أنّه لا يختلف عن اسم الفاعل إلّا في الدلالة على الموصوف، فاسم الفاعل يدلّ على ذات الفاعل؛ أمّا اسم المفعول فيدلّ على ذات المفعول، أمّا من حيث الدلالة على الحدوث والثبوت فهو كاسم الفاعل يدلّ على الثبوت إذا ما قيس بالفعل، وعلى الحدوث إذا ما قيس بالصفة المشبّهة[٢].

وقد كان للحيدري إشاراتٌ إلى عددٍ من مواضع اسم الفاعل ودلالته في النصّ القرآني بحسب وروده في المصحف الشريف:

• فعند تأمّله قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...**﴾ (البقرة: ٣٠)، وقف عند لفظ (**جاعل**)؛ وهو اسم فاعلٍ من (جعَل) أي: من الجعل، ويكون معناه: إمّا (خالق) فهو بهذا متعدٍّ لمفعولٍ واحدٍ[٣]، أو هو بمعنى فاعلٍ من التصيّر والجعل، وهنا يتعدّى إلى مفعولين[٤].

يقول الحيدري في (جاعل): «وكون الخبر على صيغة (فاعل) التي هي بمنزلة الفعل المضارع، تفيد الدوام والاستمرار»[٥]. فالحيدري يرى أنّ لفظ (جاعل) مع أنّه اسم فاعلٍ اشتقّ من الفعل المضارع (يجعل) إلّا أنّه جاء دالّاً على

(١) ينظر: معاني الأبنية في العربيّة: ص٤٦؛ النعت في التركيب القرآني: ج٢ ص٩؛ دراسة أسلوبيّة في سورة الكهف «رسالة ماجستير»: ص٥٧.

(٢) ينظر: معاني الأبنية: ص٥٩؛ النعت في التركيب القرآني: ج٢ ص١٤.

(٣) ينظر: المحرّر الوجيز: ج١ ص١١٦؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج٥ ص٢١٦.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج٢ ص١٦٥؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج١ ص٢٠٤ـ٢٠٥.

(٥) مدخل إلى الإمامة: ص٢٨.

الدوام والاستمرار، متأثّراً بسياق الآية المباركة، فالجملة المبحوث فيها هي جملةٌ اسميّةٌ و(جاعل) «على صيغة فاعلٍ، فهي إذن تفيد التأكيد وتدلّ على الاستمرار، ومعنى ذلك: أنّ هذا الجعل الخلافي الربّاني ليس أمراً آنيّاً مؤقّتاً يتعلّق بمقطعٍ من الزمان ويقتصر على بقعةٍ خاصّةٍ في المكان، بل جعل الله (جلّ وعلا) هذه الخلافة دائمةً مستمرّةً في الزمان والمكان»[١].

وقد ذكر الزمخشري في كشّافه هذا الرأي، إذ أكّد أنّ دلالة لفظ (جاعل) عبّرت عن الثبوت والتحقّق والاستمرار[٢].

هناك مَن رأى خلاف ذلك، فأبو حيّان الأندلسي رأى أنّ صيغة (جاعل) تدلّ على المستقبل، شأنها في ذلك شأن الفعل الذي يدلّ على الحدوث والتجدّد[٣]، وقد تابعه في هذا القول أبو السعود[٤]؛ وحجّتهما في ذلك: أنّ اسم الفاعل إذا كان عاملاً عمل فعله، يكون دالّاً على ما يدلّ عليه ذلك الفعل، بخلاف ما لو كان دالّاً على الاستمرار، فإنّ إضافته لمعموله تكون إضافةً حقيقيّةً[٥].

إلّا أنّ الحيدري لم يكن ناظراً إلى اسم الفاعل وعمله بصورةٍ منعزلةٍ عن السياق، بل إنّه حدّد دلالته من خلال السياق الذي كان له التأثير المباشر في توجيه دلالة الألفاظ في النصّ[٦].

---

(١) الاسم الأعظم: ص٩٨.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٣٨. وقد تابع الآلوسي صاحب الكشّاف في رأيه؛ ينظر: روح المعاني: ج١ ص٣٧٥، وفي موضع آخر: ج٢٢ ص١٦١ـ١٦٢.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص٢٨٧ـ٢٨٨.

(٤) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص٨١.

(٥) ينظر: الحاشية على الكشّاف: ص٥٨؛ البحر المحيط: ج١ ص٢٨٨؛ إرشاد العقل السليم: ج١ ص٨١.

(٦) ينظر: الاسم الأعظم: ص٩٧؛ البحث الدلالي عند السيّد محمّد محمّد صادق الصدر:

• وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ (هود: ٦)، توقّف عند كلمة (مبين) إذ وصف الكتاب بالمبين(١)، والمبين بمعنى الذي يبيّن ويُظهر لكم الحقّ من الباطل(٢)؛ قال الحيدري متحدّثاً عن لفظ المبين: «وتوصيف الكتاب بالمبين إن كان بمعنى المُظهِر، إنّما هو لِكونه يُظهِر لقارئه كلّ شيءٍ على حقيقة ما هو عليه، من غير أن يطرأ عليه إبهام التغيّر والتبدّل وسترة الخفاء في شيءٍ من نعوته، وإن كان بمعنى الظاهر فهو كذلك أيضاً؛ لأنّ الكتاب في الحقيقة هو المكتوب، والمكتوب هو المحكيّ عنه، وإذا كان المحكيّ عنه ظاهراً لا سترة عليه ولا خفاء فيه، فالكتاب كذلك»(٣).

يتّضح من النصّ المتقدّم: أنّ (المبين) اسم فاعلٍ يحتمل وروده على صيغتين، الصيغة الأولى (الظاهر) على وزن فاعل، أمّا الصيغة الثانية (المظهر) بمعنى: المبين لأحكام الله تعالى.

وقد تشترك المشتقّات في صيغةٍ واحدةٍ، كاشتراك اسم الفاعل واسم المفعول في صيغة (فعيل) وهذا ما يسمّى بتناوب الصيغ(٤).

• ومن تلك الألفاظ المشتقّة (**حفيظ**). ففي قوله تعالى: ﴿**قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ**﴾ (ق: ٤)، وُصف القرآنُ الكريمُ بالحفظ، وقد

ص١٣٩؛ الدلالة الزمنيّة في الجملة العربيّة: ص٨٢.

(١) وقد وصف في مجموعة من الآيات منها: النمل: ٧٥؛ سبأ: ٣؛ يونس: ٦١؛ الأنعام: ٥٩.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص٤٠٣.

(٣) علم الإمام: ص١٠١؛ ينظر: دروس في التوحيد: ص١٦٠؛ (وقد أورد الطباطبائي في ميزانه هذا الرأي) ينظر: الميزان: ج٧ ص١٢٩.

(٤) ينظر: فتح الودود: ص٥٢؛ الإتقان في علوم القرآن: ج٢ ص١٠٤؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٢٨٧؛ الجملة العربيّة والمعنى: ص١٣ وص ١٤٨.

جاء هذا الوصف بالاسم المشتقّ (حفيظ) الذي وقع فيه اختلافٌ بين العلماء في استجلاء معناه، فذهب بعضهم إلى أنّ (حفيظ) بمعنى (محفوظ)، وبهذا يكون اسم مفعول، فالكتاب محفوظٌ إمّا من التغيّر والتبدّل وإمّا محفوظٌ من الشياطين، وإمّا محفوظٌ من البلى والدروس[١]، وذهب بعضهم الآخر إلى أنّ (حفيظ) بمعنى (حافظ) وهو هنا اسم فاعل، فالكتاب يكون حافظاً لتفاصيل الأشياء كلّها[٢].

أمّا الحيدري فقد ذكر أنّ لفظ (حفيظ) هو اسمٌ مشتقٌّ على وزن (فعيل) يصدق عليه اسم فاعلٍ بمعنى (حافظ)، كما يصدق عليه اسم مفعولٍ بمعنى (محفوظ)، فيقول: (الحفيظ) «أي: حافظٌ لكلّ شيءٍ ولآثاره وأحواله، أو كتابٌ ضابطٌ للحوادث، محفوظٌ عن التغيير والتحريف، وهو اللوح المحفوظ الذي فيه كلّ ما كان وما يكون وما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»[٣].

وقد قال بهذا القول جملةٌ من العلماء، إذ إنّهم رأوا أنّ (حفيظ) ممكنٌ فيه أن يدلّ على ما يدلّ عليه اسم الفاعل (حافظ)، ويمكن أن يدلّ على ما يدلّ عليه اسم المفعول (محفوظ)[٤].

وهناك رأيٌ ثالثٌ انفرد به الشيرازي؛ إذ يرى أنّ (حفيظ) صفةٌ مشبّهةٌ، وهي تدلّ على ثبات واستمرار الصفة في الموصوف، بخلاف اسم الفاعل

---

(١) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٤ ص١٧٠؛ تيسير الكريم الرحمن: ص٨٠٣؛ جوامع الجامع: ج٣ ص٤١٣؛ الكشّاف: ج٤ ص٤.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٨ ص١٢٦؛ تفسير العيّاشي: ج٢ ص١٨١؛ زاد المسير: ج٧ ص١٩٠؛ تفسير القرآن العظيم: ج٤ ص٢٣٧؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج١ ص١٩٥.

(٣) دروس في التوحيد: ص١٦١.

(٤) ينظر: أنوار التنزيل: ج٥ ص٢٢٤؛ البحر المحيط: ج٨ ص١٢١؛ روح المعاني: ج٢٦ ص١٧٣؛ مفردات غريب القرآن: ص١٢٤؛ معالم التنزيل: ج٤ ص٢٢٠ـ٢٢١؛ الميزان: ج١٨ ص٣٣٩.

(حافظ)، «فعبارة (حفيظ) تعني الذي يراقب ويحافظ بصورةٍ دائمةٍ مستمرّةٍ»[١].

ويبدو أنّ الذي دفعه إلى هذا القول ما يعتقده من أنّ اسم الفاعل لا يدلّ إلّا على الحدوث والتجدّد، استناداً إلى فعله المشتقّ منه، بخلاف الصفة المشبّهة التي يراد منها الثبوت والاستقرار والاستمرار.

• ومن الألفاظ التي جاءت على وزن فعيل لفظ (**نقيب**)، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً...**﴾ (المائدة: ١٢). فالنقيب: اسمٌ على وزن فعيل، مأخوذٌ من: نقب ينقب نقباً، ومعناه: البحث والتحليل والتدقيق سواءً أكان بحثاً مادّياً أم معنوياً[٢].

وقد ألمح الحيدري أنّ (النقيب) على وزن (فعيل) وهو يُحتمل فيه اسم الفاعل بمعنى (ناقب) الذي ينقّب ويفتّش عن أحوال القوم، وكذلك يُحتمل فيه اسم المفعول بمعنى (المنقوب عنه) أي: المختار، بمعنى: أنّ هؤلاء اختارهم الله تعالى[٣].

وقد تعدّدت آراء العلماء في تحديد صيغة نقيب، فقد رأى بعض العلماء أنّها اسم فاعل، فالنقيب عندهم بمعنى الأمين الذي يعرف مداخل القوم[٤]، وقد رأى غيرهم أنّ النقيب اسم مفعولٍ بمعنى المختار؛ كأنّه اختير بعد أن نُقِّب عنه[٥].

---

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٣ ص٣٤٦.

(٢) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (نقب): ج١٢ ص٢٣٦ـ٢٣٧؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١٧ ص٥٢.

(٣) ينظر: علم الإمام: ص٦٠ـ٦١.

(٤) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٢ ص٢٧٩؛ ينظر كذلك: المحرّر الوجيز: ج٢ ص١٦٧؛ أحكام القرآن، للجصاص: ج٢ ص٤٩٧، اللذين تابعا النحّاس في قوله هذا.

(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٣ ص٤٦٦؛ مجمع البيان: ج٣ ص٢٩٤.

يبدو أنّ ما اختاره الحيدري أقرب إلى الصواب، فهو يرى أنّ نقيب القوم يكون أوّلاً مختاراً من سلطةٍ أعلى منه، وهو بهذا يكون اسم مفعولٍ، ومن بعد ذلك يكون هذا النقيب هو الذي يختار ويفتّش ويبحث عمّا يصلح قومه، فيكون هنا اسم فاعلٍ، ولهذا لا يمكن تقديم صيغةٍ على أخرى[١].

• ومن المفردات التي جاءت على وزن فعيلةٍ بزيادة التاء لفظ (**رهينة**)، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ**﴾ (المدثر: ٣٨ـ٣٩) فـ(رهينة) اسمٌ على وزن فعيلة، اختلف في تائها، فقيل: إنّها تاء تأنيث اللفظ لا على المعنى، وبهذا تكون رهينةٌ مؤنث رهين، فهي تشابه دلالة رهين الوارد في قوله تعالى: ﴿**...كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾ (الطور: ٢١)، أمّا القول الآخر الذي تبنّاه الزمخشري فهو يختلف عن الرأي السابق؛ إذ يرى أنّ تاء (رهينة) «ليست بتأنيث رهين في قوله ﴿**كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾ لتأنيث النفس، لأنّه لو قصدت الصفة لقيل: رهينٌ، لأنّ فعيلاً بمعنى مفعولٍ يستوي فيه المذكّر والمؤنّث»[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ صيغة (رهينة) جاءت اسم مفعولٍ، فتكون بمعنى أنّها محفوظةٌ ومحبوسةٌ عند الله تعالى؛ يقول في ذلك: «كأنّ العناية في عدّ كلّ نفسٍ رهينةً أنّ لله عليها حقّ العبوديّة بالإيمان والعمل الصالح، فهي رهينةٌ محفوظةٌ ومحبوسةٌ عند الله تعالى حتّى توفّي دينه وتؤدّي حقّه تعالى، فإن آمنت وصلحت فُكّت وأُطلِقت. وإن كفرت وأجرمت وماتت على ذلك، كانت رهينةً محبوسةً دائماً. وهذا غير كونها رهين عملها، ملازمةً لما اكتسبت من خيرٍ وشرٍّ»[٣].

---

(١) ينظر: علم الإمام: ص٦٠ـ٦١.

(٢) الكشّاف: ج٤ ص١٨٦؛ ينظر: الدرّ المنثور: ج٦ ص٢٨٥؛ شرح المراح: ص١٢٦.

(٣) الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٥٥.

ويمكن أن يُنظر إلى صيغة (رهين) التي على وزن فعيلٍ بمعنى فاعل بلحاظ الإنسان لا النفس، فيكون معنى الآية المباركة: كلّ إنسانٍ بما كسب فهو راهنٌ؛ أي دائمٌ وثابتٌ ومقيمٌ[(١)].

ويمكن أن تكون صيغة رهينٍ جاءت بمعنى الرهن؛ وهي مصدرٌ شأنها في ذلك شأن الشتيمة بمعنى الشتم[(٢)]، فتكون الآية المباركة بمعنى: كلّ نفسٍ بما كسبت رهنٌ له.

ويبدو أنّ ما اختاره الحيدري من أنّ صيغة (رهينة) اسم مفعولٍ هو أقرب إلى الصواب، وهو منقولٌ عن جملةٍ من العلماء، إذ إنّ رهينة اسمٌ لما يرهن؛ لمكان التاء التي تدخل على الوصف (فعيل) كدخولها على لفظ (النطيحة)[(٣)]، وما قيل: إنّ التاء جاءت للمبالغة[(٤)]، رأيٌ بعيدٌ عن الصواب، لأنّ سياق الآية المباركة ـ مع الآيات التي تلتها ـ لا تحتمل المبالغة، إذ إنّ الله سبحانه وتعالى بيّن أنّ كلّ نفس مرهونةٌ يوم القيامة بما كسبت من الذنوب، مأخوذةٌ بما أسلفت من الخطايا[(٥)].

• وقد استعمل القرآن الكريم صيغة (**مخلص**) إفراداً وجمعاً، وقد استعملت اسم فاعلٍ مرّةً واسم مفعولٍ مرّةً أخرى، ففي قوله تعالى: ﴿**قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي**﴾ (الزمر: ١٤)[(٦)]، ورد اسم (مخلِص) ـ بكسر اللام ـ على هيئة اسم

---

(١) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٨ ص٢٥٢؛ إرشاد العقل السليم: ج٨ ص١٤٩.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج٤ ص١٨٦؛ الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج٤ ص١٨٦؛ أنوار التنزيل: ج٥ ص٤١٧.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٣٧١؛ التبيان: ج٩ ص٤٠٩.

(٤) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٥ ص٣٩٨.

(٥) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٨٤.

(٦) ينظر: البقرة: ١٣٩؛ الأعراف: ٢٩؛ يونس: ٢٢؛ العنكبوت: ٦٥؛ الزمر: ٢ و١١؛

فاعلٍ، أمّا في قوله تعالى: ﴿...إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾ (مريم: ٥١)[١] فقد ورد لفظ (مخلَص) ـ بفتح اللام ـ اسم مفعولٍ، وقد وقف الحيدري متأمّلاً هاتين المفردتين المختلفتين في الهيئة وإن كانتا متّفقتين في المادّة والأصل المعجمي؛ يقول الحيدري في ذلك: «إنّ الاختلاف في صيغة اسم الفاعل وصيغة اسم المفعول، قد ألقى بظلاله على معنى المفردتين رغم اشتراكهما التامّ بالمادّة، وبتبع ما يقتضيه اسم الفاعل يكون (المُخلِص) ـ بالكسر ـ هو الذات التي وقع منها الفعل، فالإخلاص نتاجها وأثرٌ لها، وبتبع ما يقتضيه اسم المفعول يكون (المُخلَص) ـ بالفتح ـ هو الذات التي وقع عليها الفعل. فالإخلاص ليس نتاجها وليس أثراً لها، وفرقٌ كبيرٌ بين مَن وقع منه الفعل وبين مَن وقع عليه»[٢]، فالحيدري ـ تبعاً لأهل اللغة ـ يرى أنّ اسم الفاعل يحكي الذات المتلبّسة بفعلٍ واقعٍ منها، بخلاف اسم المفعول فإنّه يحكي ذاتاً متلبّسةً بفعلٍ واقعٍ عليها.

وإذا كان اسم الفاعل (مُخلِص) يراد به مَن استخلص عمله من الشوائب، وجعل من ذلك العمل خالصاً لله سبحانه وتعالى، وبخلافه اسم المفعول (مُخلَص) الذي يعني أنّ هناك مَن استخلصه[٣]، فإنّ الحيدري يرى ثمّة فرقاً جوهريّاً بين الوصفين مؤدّاه: أنّ اسم الفاعل يكون الإخلاص فيه متعلّقاً بالعمل، أمّا نفس صاحب العمل وذاته فهي غير مشمولةٍ بذلك الاستخلاص والخلوص، بخلاف اسم المفعول فإنّ هذا الخلوص الذي هو من الله تعالى

لقمان: ٣٢؛ غافر: ١٤ و٦٥؛ البينة: ٥.

(١) وينظر أيضاً: يوسف: ٢٤؛ الحجر: ٤٠؛ الصافات: ٤٠ و٧٤ و١٢٨ و١٦٠ و١٦٩؛ ص: ٨٣.

(٢) معرفة الله: ج١ ص٦٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج٥ ص٤٤١.

متعلّقٌ بذات (المُخلَص)؛ فالمُخلَصون لله هم الذين استخلصهم تعالى لنفسه فلا يشاركه في عبوديّتهم وعبادتهم شيءٌ آخر، فذاتهم المقدّسة هي حكرٌ له تعالى[١].

ولمّا كان الاستخلاص الأوّل هو استخلاصاً بشريّاً لأعمالٍ يمكن أن تتغيّر وتتبدّل مع تقادم الزمان، والخلوص الثاني هو جعلاً من الله تعالى وتدبيراً منه لنفس مستحقّةٍ لذلك[٢]، يصرّح الحيدري أنّ «المُستَخلَص في القضيّة الأولى أفعال الإنسان بحركاته وسكناته، في حين أنّ المُستَخلَص في القضيّة الثانية [أي اسم المفعول] هو الإنسان بنفسه، وشتّان بين الإنسان نفسه وبين حركاته وسكناته، وفي ذلك سرٌّ تكفي الإشارة إليه، وهو أنّ الله تعالى أوقع فعله على ذاتٍ ناطقةٍ خالدةٍ، أمّا الإنسان فقد أوقع فعله على أوصافٍ صامتةٍ زائلةٍ»[٣].

وفضلاً عن ذلك ينطلق الحيدري من ذكر دلالةٍ مهمّةٍ مؤدّاها: أنّ الاستخلاص المتأتّي من اسم الفاعل (مُخلِص) وإنْ كان جيّداً في نفسه لأنّه تزكيةٌ للأعمال، إلّا أنّ هذا الاستخلاص لا يمنح الإنسان تاج العصمة المطلقة من الوقوع في المعاصي فيذهب الإخلاص، بخلاف الاستخلاص في اسم المفعول الذي كان هدفه واقعاً على الإنسان نفسه لا عمله، فيكون استخلاصه عصمةً له وحصانةً أبديّةً عن كلّ ذنبٍ ومخالفةٍ للمعاصي[٤]، ولهذا نجد القرآن الكريم يصرّح أنّ إبليس (عليه اللعنة) أبدى عجزه من غواية عباد الله المُخلَصين، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (ص: ٨٢ـ٨٣)، فإبليس بعد أن كان يتوعّد ويهدّد بغواية الناس أجمعين، يُظهر عجزه

---

(١) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص٨٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج١٨ ص١١٧؛ تفسير غريب القرآن: ص٣٢٥.

(٣) معرفة الله: ج١ ص٦٦.

(٤) ينظر: عصمة الأنبياء في القرآن: ص٨٢.

وضعفه أمام عباد الله المُخلَصين، الذين استخلصهم الله تعالى لنفسه وعصمهم من كلّ شوبٍ ومخالطةٍ[١]، وبهذا يتّضح سرّ مجيء ذكر الأنبياء عليهم السلام وعباده الصالحين ومدحهم بالإخلاص على صيغة اسم المفعول، وضعفت قراءة تلك المواضع التي وردت باسم المفعول البالغة تسعة مواضع بكسر اللام على أنّها اسم فاعل[٢].

• وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿**لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٩)، لفظ (**المطهّرون**) الوارد في الآية المباركة اسمٌ من طهّر مشدّداً، وقيل هو من أطهر، وقيل: إنّ أصلها (المتطهّرون)، فأدغم التاء في الطاء؛ ولهذا هناك من قرأها (المتطهّرون)[٣].

وقد وقع اختلافٌ بين العلماء، في هذا الاسم، إذ رجّح بعضهم أن يكون اسم فاعلٍ، فتكون دلالة الآية عندئذٍ تتحدّث عن أناسٍ طهّروا أنفسهم من الأحداث والآثام[٤]، ومنهم مَن رأى أنّ الصيغة (المطهّرون) تحتمل المعنيين معاً، فهي اسم مفعولٍ بمعنى الذين طُهّروا من الرجس، أو هي اسم فاعلٍ بمعنى أنّهم طَهّروا أنفسهم أو طهّروا غيرهم بالاستغفار لهم[٥].

وقد تأمّل الحيدري لفظ (المُطّهرون)، وصرّح قائلاً: «والمُطّهرون ـ اسم مفعولٍ من التطهير ـ هم الذين طهّر الله تعالى نفوسهم من أرجاس المعاصي

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٣١٢؛ البحر المحيط: ج٥ ص٤٤١؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٧ ص١٨٦.

(٢) للتعرّف على القراءة بالكسر ينظر مثلاً: فتح القدير: ج٣ ص١٣١؛ زاد المسير: ج٤ ص١٦١؛ معالم التنزيل: ج٢ ص٤٢١؛ تيسير الكريم الرحمن: ص٤٠٩.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٢١٤؛ فتح القدير: ج٥ ص١٦٠.

(٤) ينظر: أنوار التنزيل: ج٥ ص٢٩٢ـ٢٩٣؛ تفسير الجلالين: ص٧١٧.

(٥) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٢١٤؛ روح المعاني: ج٢٧ ص١٥٥.

وقذارات الذنوب، أو ممّا هو أعظم من ذلك وأدقّ، وهو تطهير قلوبهم من التعلّق بغيره تعالى»[١].

وعلى وفق هذا الرأي تكون الطهارة الواردة في الآية المباركة طهارةً معنويّةً، وهي طهارةٌ باطنيّةٌ تنزل في قلوب قومٍ مخصوصين، وهذا الإنزال لا يستطيع فعله إلّا الله تعالى، ولهذا فإنّ هذه الطهارة منسوبةٌ إليه سبحانه وتعالى دون سواه[٢].

وقد ذكرت الطهارة في جملة آياتٍ، منها قوله تعالى: ﴿...**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وإذا كانت الطهارة تعني زوال عين الرجس من النفس الإنسانيّة، لهذا فإنّ صيغة اسم المفعول (المُطَّهرون) هي الأقرب إلى الصواب، لأنّ القادر على تطهير النفوس وتزكيتها هو خالقها ومليكها وليس غيره[٣].

يتحصّل أنّ هذا التطهير الوارد بصيغة اسم المفعول يكون نحو كرامةٍ من الله تعالى لَمن كُرّموا من الملائكة والأنبياء والصالحين عليهم السلام.

(٣) صيغ المبالغة

لّما كانت كلّ صيغةٍ من صيغ المبالغة لا تدلّ إلّا على معنىً واحدٍ محدّدٍ، فقد تعدّدت أوزانها حتّى أوصلها بعضهم إلى إحدى عشرة صيغةً[٤].

إنّ أبنية المبالغة المتعدّدة لا تؤدّي معنىً واحداً وهو المبالغة فقط، بل إنّ معانيها متكثّرةٌ بكثرة الصيغ التي وردت عليها، ولهذا نجد القرآن الكريم أورد

---

(١) تأويل القرآن: ص٨٨؛ ينظر: الراسخون في العلم: ص١٤٠١؛ الميزان: ج١٩ ص١٣٧.

(٢) ينظر: علم الإمام: ص٢٠٢؛ أصول التفسير والتأويل: ص٣١٥.

(٣) ينظر: دروس في علم الإمام: ص١٢٠؛ التوحيد، للحيدري: ج١ ص٣١٢.

(٤) ينظر: فتح الودود: ص٥٥؛ شرح المراح في التصريف: ص١٢٩-١٣٣؛ المحيط في أصوات العربيّة ونحوها وصرفها: ج١ ص٢٤٢.

صيغاً مختلفةً للمبالغة، لأنّ هذه الصيغ المتعدّدة لم تكن متكافئةً في درجات معانيها، فتبعاً لمقولة اختلاف الصيغ يكون اختلاف المعاني وإن كانت دلالة المبالغة ساريةً في جميعها[(١)].

• أشار الحيدري إلى جملة ألفاظٍ من صيغ المبالغة عند تأمّله لآيٍ من الذكر الحكيم، فعند حديثه عن البسملة وقف عند اسمي (**الرحمن والرحيم**)، واللفظان (الرحمن ـ الرحيم) وصفان مشتقّان من الفعل رَحِمَ؛ والرحمة اسمٌ في اللغة موضوعٌ لرقّة الخاطر وانعطافه نحو الحيّ الآخر بحيث تحمل مَن اتّصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه. فأصل الرحمة من مقولة الانفعال، وآثارها من مقولة الفعل، إلّا أنّ الانفعال يستحيل على الله سبحانه وتعالى، فبقي الفعل فقط[(٢)].

وقد ذكر الحيدري موارد للتمييز بين هذين الاسمين، ففي المورد الأوّل يقول: «إنّ [الرحمن] صيغة مبالغةٍ تدلّ على ثبوت الرحمة وكثرتها و[الرحيم] صفةٌ مشبّهةٌ تدلّ على الثبات والبقاء، ومن خصائص صيغة (فعلان) أنّها تُستعمل في اللغة للصفات العارضة مثل: (عطشان، غرثان، غضبان) أمّا صيغة فعيلٍ فإنّها تستعمل غالباً في الغرائز واللوازم غير المنفكّة كالأخلاق والسجايا في الناس مثل: (عليم، حكيم، حليم، قدير، شريف، وضيع، سخيّ، بخيل، ...). وعليه فالفارق بين الصفتين: أنّ (الرحيم) يدلّ على لزوم الرحمة للذات وعدم انفكاكها عنها، و(الرحمن) يدلّ على ثبوت الرحمة فقط»[(٣)].

فالنصّ السابق يثبت أنّ صيغة المبالغة وإن كانت تدلّ على التكثير والمبالغة،

---

(١) ينظر: المحيط في أصوات العربيّة ونحوها وصرفها: ص٢٤٢؛ أقسام الكلام من حيث الشكل والوظيفة: ص٢٢٧.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج١ ص١٦٩؛ تفسير سورة الحمد: ص١٥٥.

(٣) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٢٩.

إلّا أنّها تبقى دلالتها قريبةً لدلالة الفعل، بخلاف الصفة المشبّهة التي تفيد الثبوت والاستقرار بصورةٍ دائمةٍ، وهذا القول مختار بعض العلماء[١].

أمّا المورد الثاني الذي طرحه الحيدري فهو خلافٌ للرأي الأوّل، إذ يقول فيه: «إنّ الرحمن الرحيم هما اسمان مشتقّان من الرحمة وهي النعمة التي يستحقّ بها العبادة، وهما موضوعان للمبالغة، وفي (رحمن) خاصّةً مبالغةٌ يختصّ الله بها. وقيل: إنّ تلك المزيّة من حيث فعل النعمة التي يستحقّ بها العبادة لا يشاركه في هذا المعنى سواه. وقيل في معنى الرحيم: لا يكلّف عباده جميع ما يطيقونه، فإنّ الملك لا يوصف بأنّه رحيمٌ إذا كلّف عبيده جميع ما يطيقونه»[٢].

وهذا الرأي قال به كثيرٌ من أهل العربيّة، فأبو حيّان الأندلسي يرى أنّهما (أي: الرحمن، الرحيم) كلاهما صيغتا مبالغةٍ وإن اختلف في أيّهما أشدّ مبالغةً من الآخر، فقال مرّةً بكثرة رحمن للمبالغة، ورجّح أخرى كفّة رحيم[٣]. ورفض أبو السعود الرأي القائل بأنّ الرحيم صفةٌ مشبّهةٌ، وقطع بأنّه صيغة مبالغةٍ على وزن (فعيل) وقد عزا هذا القول إلى سيبويه[٤].

وقد رأى الزمخشري أنّ «الرحمن فعلان، من رحمهم كغضبان وسكران من غضب وسكر، وكذلك الرحيم فعيلٌ منه كمريضٍ وسقيمٍ من مرض وسقم، وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم، ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون: إنّ الزيادة في البناء لزيادةٍ في المعنى»[٥] فهو يرى

---

(١) ينظر: الميزان: ج١ ص١٨ـ١٩؛ منّة المنان: ج١ ص٣٦.

(٢) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٣١.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص١٢٨ـ١٢٩؛ زاد المسير: ج١ ص٦.

(٤) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص١١.

(٥) الكشّاف: ج١ ص٤١.

(الرحمن ـ الرحيم) صيغتَي مبالغةٍ، والفارق بينهما أنّ الرحمن أوسع دلالةً من الرحيم لزيادة بنائه.

وقد سبقه إلى هذا الرأي أحمد بن فارس؛ إذ يقول: «وكلّ ما كان من الأوصاف أبعد من بنية الفعل فهو أبلغ؛ لأنّ (الرحمن) أبلغ من (الرحيم)؛ لأنّا نقول: رحم فهو راحمٌ ورحيمٌ»[(١)].

وفي المضمون نفسه يقول أبو هلال العسكري: «وعندنا أنّ الرحيم مبالغةٌ لعدوله، وأنّ الرحمن أشدّ مبالغةً لأنّه أشدّ عدولاً. وإذا كان العدول على المبالغة كلّما كان أشدّ عدولاً، كان أشدّ مبالغةً»[(٢)].

ويبدو للوهلة الأولى أنّ هذا الرأي الذي فرّق بين الصيغتين رأيٌ صائبٌ؛ بَيد أنّه عند التدقيق نجد فيه ضعفاً، وضعفه متأتٍّ من نقطتين أولاهما: إذا كان الرحمن أكثر مبالغةً من الرحيم فكيف جيء بالصيغة التي أكثر مبالغةً أوّلاً ثمّ الصيغة الأضعف؛ وكان القياس في الكلام الفصيح الترقّي من الضعيف إلى الأكثر مبالغةً[(٣)]، إلّا أن نقول: بأنّ الرحيم توكيدٌ وتكرارٌ للرحمن، وهذا لم يقل به أحدٌ من العلماء. وثانيتهما: أنّه «لا يتمّ الاستدلال بقصر البناء وطوله على نقصان المبالغة وتمامها. ألا ترى بعض صيغ المبالغة (كَفَعْل) أحد الأمثلة [أي صيغة مبالغة] أقصر من (فاعل) الذي لا مبالغة فيه البتّه»[(٤)]؛ لهذا لا يمكن المصير إلى هذا الرأي أو الاستناد عليه.

ولّما كان (الرحمن والرحيم) كلاهما مشتقّين من الرحمة، وهي تدلّ على معنىً

---

(١) الصاحبي: ص٩٦.

(٢) الفروق اللغويّة: ص٢٥١؛ ينظر: إملاء ما منّ به الرحمن: ص١٠، إذ إنّ مؤلّفه وافق ما ذهب إليه صاحب الفروق اللغويّة.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص١٢٨.

(٤) الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج١ ص٤١.

واحدٍ؛ لهذا نرى الحيدري يبحث عن فارقٍ دلاليٍّ بين الصيغتين من اللفظين أنفسهما، فهو يرى أنّ (الرحمن) صيغة مبالغةٍ جاءت لتكون عامّةً وشاملةً لجميع المخلوقات ولم يفرّق فيها بين المؤمن والكافر، والحيّ والجماد، فهي نعمةٌ إلهيّةٌ عامّةٌ يتنعّم بها المؤمن والكافر، والبرّ والفاجر، وذو الشعور وغير ذي الشعور، بخلاف (الرحيم)، إذ إنّها رحمةٌ خاصّةٌ للذين اتّقوا والذين صلحوا وأصلحوا[١].

ويلتفت الحيدري إلى الوجه المتقدّم ذكره ثمّ يضيف قائلاً: «إنّ الرحمة الرحمانيّة، عبارةٌ عن إفاضة الوجود على الأشياء وإبقائها وإكمالها بالكمالات اللائقة بالفطرة، وهذا عامٌّ لجميع الأشياء دنيويّةً أو أخرويّةً، أناسيّ كانت أو غيرها... بخلاف الرحمة الرحيميّة فإنّها مختصّةٌ بالإنسان ومَن كان مثله سالكاً إلى الرحمن وبحال كونه على رضاه»[٢].

وهناك مَن يفرّق بين الصيغتين بأنْ يرى أنّ (الرحمن) على صيغة (فعلان)؛ وهي تفيد التجدّد والحدوث كغضبان وعطشان. ولئلّا يظنّ أنّ رحمته تعالى تزول وأنّها ليست دائمةً، احتاط للمعنى فجاء بـ(الرحيم) على صيغة (فعيل) التي تدلّ على الثبوت»[٣]، وهو رأيٌ يمكن أن يؤخذ به للتفريق بين الصيغتين، ولكن عند التدقيق فيما ذكره الحيدري نجد أنّ هذا الرأي لا يمكن المصير إليه، وسبب رفضه مسألتان:

الأولى: إنّ الرحمن من الألفاظ الخاصّة به تعالى، لا يسمّى به غيره تعالى. فما وُجد موضعٌ في القرآن جيء به بلفظ الرحمن لغير الله تعالى، بخلاف الرحيم

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٣٧٤. وقريب من هذا المعنى ذكره السيّد السبزواري في مواهب الرحمن: ج١ ص١٩.

(٢) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٣١.

(٣) الجملة العربيّة والمعنى: ص١٣٣؛ ينظر: لمسات بيانيّة: ص٣١؛ النعت في التركيب القرآني: ج٢ ص٢٧ـ٢٨.

الذي جاء وصفاً لغيره تعالى كثيراً، فيكون الرحمن اسماً خاصّاً لصفةٍ عامّةٍ به تعالى.

الثانية: إنّ لفظ الرحمن في موضع الانفراد، جاء علماً للذات المقدّسة؛ مثاله قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ (الرحمن: ١ـ٢)[١]، إذ إنّك تجد به الدلالة الكاملة على الذات المقدّسة كدلالة لفظ الجلالة (الله) عليها[٢]، فـ(الرحمن) صيغةٌ تعطي العَلميّة بلا خفاء، لذا قيل عنها أنّها صيغةٌ بمنزلة اللقب من الله سبحانه وتعالى فلا تطلَق على غيره[٣].

يتّضح أنّ صيغة (رحمن) لا يمكن أن تدلّ على ما يدلّ عليه الفعل من الحدوث والتجدّد، لأنّها اسمٌ للذات المتعالية التي لا توصف إلّا بالسرمديّة والأزليّة.

• وفي قوله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، إذ ورد في الآية المباركة لفظ (**التوّابين**) صيغة مبالغةٍ على وزن فعّال؛ كما ورد لفظ (المتطهّرين) اسم فاعلٍ، وقد أجاب الحيدري في سرّ مجيئهما في آيةٍ مباركةٍ واحدةٍ؛ إذ قال: «والآية مطلقةٌ غير مقيّدةٍ، فتشمل جميع مراتب التوبة والطهارة، ولا يبعد استفادة المبالغة من قوله تعالى ﴿الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ كما هو الحال في قوله ﴿التَّوَّابِينَ﴾ فينتج استفادة الكثرة من التوبة والطهارة من حيث النوع ومن حيث العدد جميعاً»[٤]، فالله سبحانه وتعالى لم يحدّد صفةً أو نوعاً للتوبة، إذ إنّه سبحانه يحبّ جميع أنواع التوبة المتصوّرة سواءً أكانت بالاستغفار أم بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وهكذا في

---

(١) وينظر كذلك: طه: ٥، الزخرف: ٣٦، الفرقان: ٦٣، مريم: ٧٥.

(٢) في قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ (الإسراء: ١١٠).

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٢٧ـ٢٢٨.

(٤) في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٤١ ؛ ينظر: الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم: ص٤٩ـ٥٠.

مسألة التطهّر فهو يحبّ جميع أنواع التطهّر سواءً أكانت بالاغتسال أم الوضوء، وهو تعالى يحبّ تكرار التوبة والتطهّر[١]، لذا حملت الصيغتان دلالة المبالغة والتكثير.

والتّواب صيغة مبالغةٍ يمكن أن تلاحظ من جهتين، الجهة الأولى من ناحية مادّتها وهي التوبة، فهي تحصل من طرفين: من العبد؛ وتكون بمعنى التنصّل من الذنوب، ومن الربّ جلّ جلاله؛ وتكون بمعنى الستر على الذنوب[٢]. أمّا من الجهة الثانية أي من جهة هيئة الكلمة، فالتوّاب صيغة مبالغةٍ جيء بها للدلالة على التكثير والمبالغة سواءً أكان التكثير في عدد العبيد التائبين له سبحانه، أم التكثير في عدد الذنوب التي يتوب العبد منها[٣].

وهكذا في لفظ (المتطهّرين)، إذ إنّ الطهارة تأتي لمعنى النقاء من الدنس والنجس، والبرء من العيب[٤]، فجيء بلفظ (المتطهّرين) وهو اسم فاعلٍ وقد حمل دلالة التكثير والمبالغة في التطهير سواءً أكان التطهير من النجاسات المادّية كالقذارات والدم؛ أم من النجاسات المعنويّة كالنيّة الفاسدة أو العقيدة المنحرفة[٥].

من كلّ ما تقدّم نجد: أنّ رحمة الله تعالى وعطفه بعباده، لا يمكن حصرها وحدّها؛ لهذا جيء بلفظَي (التوّاب والمتطهّر)؛ إذ إنّ التوبة منه سبحانه أعمّ من أنْ تكون توبةً مبتدئةً قبل الذنب أو توبةً لاحقةً بعد الذنب. فهو سبحانه

---

(١) ينظر: الميزان: ج٢ ص٢١٢.

(٢) ينظر: منّة المنان: ج١ ص٩٨ـ٩٩؛ البحث الدلالي عند السيّد محمّد محمّد صادق الصدر: ص١٤٥.

(٣) ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ج٢ ص٢٥٤؛ روح المعاني: ج١ ص٢٣٧ـ٢٣٨؛ فتح القدير: ج٥ ص٥١٠.

(٤) ينظر: أساس البلاغة (ط ه ر): ص٤٧٣؛ مختار الصحاح (ط ه ر): ص٢١٠.

(٥) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (طهر): ج٧ ص١٥٣.

المتفضّل على عباده، وما التوبة إلّا كسائر النعم التي تفضّل بها سبحانه على خلقه، فهي توبةٌ عظيمةٌ وكبيرةٌ وغير محدّدةٍ؛ لهذا جيء بصيغة المبالغة للدلالة عليها[١]. أمّا التطهير ـ وإن كان اسم فاعلٍ ـ إلّا أنّه دلّ على المبالغة ليتّضح أنّ كلّ تطهيرٍ من العبد ـ قلّ أو كثر ـ فهو مقبولٌ عند الله تعالى[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾ (آل عمران: ٣٨)، ورد في الآية المباركة لفظ (**سميع**) وهو صيغة مبالغةٍ على وزن (فعيل)، وإنّ صيغة فعيلٍ يؤتى بها للدلالة على التكثير والمبالغة[٣].

وقد وقف الحيدري عند ذيل الآية المباركة التي وصفت الذات المتعالية بصيغة السميع؛ موضحاً سرّ مجيء هذا الوصف بهذه الصيغة، إذ يقول: «وكلمة (سميع) على وزن (فعيل) وهو من الأوزان التي تفيد المبالغة، فالأصل هو سامع الدعاء، ولكنّ المقام احتاج المبالغة لوصف تحقّق الإجابة، بمعنى أنّ المبالغة هنا لزرع الطمأنينة في قلب الداعي، فإنّ الله تعالى لو وصف نفسه بأنّه سامع الدعاء، فذلك كافٍ منه في استجابة الدعاء، فجاء بوصف المبالغة»[٤]، يتّضح أنّ مجيء صيغة المبالغة (سميع) اقتضاه سياق الآية المباركة، إذ لو ورد لفظ اسم الفاعل (سامع) لكفى لأنّه يحقّق المطلوب من الاستماع أو العلم لأنّه تعالى لا يعزب عن علمه شيءٌ؛ لقوله تعالى: ﴿**...عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ...**﴾ (سبأ: ٣)، إلّا أنّ صيغة (سميع) في الآية المتقدّمة كان لمسألة توضيح أنّه تعالى ليس سامعاً فقط، بل (سميع) أي تتحقّق منه الإجابة للداعي، إذ إنّ دعاء الداعي لشيءٍ كان يشبه المعجزة، لهذا جيء بصيغة المبالغة لكي يوضح تحقّق ذلك،

---

(١) ينظر: التوبة... دراسة في شروطها وآثارها: ص٢٥ـ٢٦.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ص٢٦.

(٣) ينظر: البرهان: ج٢ ص٥٠٢.

(٤) الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص٣٣.

فليس على الله تعالى بعزيزٍ.

وقد قيل: إنّ (سميع) في الآية المباركة بمعنى (سامع) أي: إنّ معنى الآية المباركة: (سامع الدعاء)[(١)]، إلّا أنّ أدنى نظرٍ يُثبت العكس، إذ إنّ (سميع) وإنْ أُخِذَ من سامعٍ إلّا أنّ بينهما فرقاً كبيراً لأنّ (سميع) يفيد التكثير والمبالغة في الشيء، وهذا ما يخلو منه (سامع)، ولهذا قيل إنّ (سميع) يعطي معنى مجيبٍ[(٢)]، لأنّ الداعي لم يكن ليشكّ في استماع الله تعالى لدعائه، بل إنّه كان ينتظر بشارة الاستجابة لدعائه، فجاءت صيغة (سميع) لتطمئنّ بذلك، فضلاً عن ذلك أنّ المبالغة في الصفة الإلهيّة تفيد الغاية في الكمال؛ فوصفه بصيغة المبالغة كان وصفاً حقيقياً عبّر عن كماله تعالى[(٣)].

• وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، تأمّل الحيدري مفردات الآية المباركة، ومن بين المفردات التي وقف عندها شارحاً ومجلياً لحقائقها: مفردة **(القيّوم)**؛ إذ يقول في ذلك: «الأصل في مفردة (قيّوم) هو (قيووم) على وزن فيعول، وقد قلبت واوه ياءً لكونها ساكنةً والواو متحرّكة، ثمّ أدغمت الياء وفقاً لمقتضى القاعدة، وهي صيغة مبالغةٍ، أُريد بها المبالغة في القيام بذاته، والتقويم والإقامة لغيره. والقيام والتقويم أمران ثابتان عقلاً ونقلاً»[(٤)]. لقد حملت مفردة (قيّوم) معاني متعدّدةً، فقيل: القيّوم هو من القيام ومعناها القائم بأمور الخلق، ومدبّر العالم في جميع الأحوال[(٥)]، وقيل: القيّوم

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٤٥٠؛ تفسير الثعلبي: ج٣ ص٥٩؛ معالم التنزيل: ج١ ص٢٩٧.

(٢) ينظر: كنز الدقائق: ج٢ ص٧٦؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص١٥٢؛ تفسير السمرقندي: ج١ ص٢٣٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢١٢.

(٤) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٥٢.

(٥) ينظر: النهاية في غريب الحديث: ج٤ ص١٣٤.

هو الحافظ أذكاره على أسرار أهل صفوته، وهو القائم على كلّ نفسٍ بما كسبت، والقائم بكفاية عباده[١]، وقيل: القيّوم هو المبالغ في القيام على خلقه[٢]، وقيل: بمعنى المقوّم لغيره[٣]، ويبدو أنّ هذه المعاني المتكثّرة لمفردة القيّوم لها معنىً واحدٌ وهو «الجامع لكلّ ذلك كونه القائم بذاته، والمقيم لغيره، من دون الحاجة لأحدٍ من خلقه، فالكلّ متقوّم به، ولا أحد غيره قيّومٌ في الخلق البتّة، لعدم خروج أحدٍ عن قيّوميّته، وهذا هو مقتضى أشرف مراتب المبالغة في القيّوم. فقيّوميّته دائمةٌ، ولا ينفكّ ما عداه عن تدبيره، حياطةً ورعايةً، وحياةً وإماتةً»[٤].

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّه إذا كان بالإمكان وصف شيءٍ بالقيام، فإنّه يستحيل أنْ يوصف شيءٌ بالقيّوم غير الله تعالى، لأنّها صفةٌ عظيمةٌ لا تليق إلّا به تعالى.

(٤) اسم التفضيل

اسم التفضيل هو صيغةٌ مشتقّةٌ من فعل، على وجهٍ مخصوصٍ، لبيان الزيادة في صفةٍ مشتركةٍ بين طرفين على وجه الحقيقة أو التوهّم، ويشمل زيادة الفضل أو زيادة النقصان[٥]. ولصياغته وزنٌ واحدٌ وهو (أفعل) ومؤنّثه (فعلى)[٦]، أمّا دلالته فإنّه يشتقّ ليدلّ على الاستمرار والدوام والثبوت، وشأنه في ذلك شأن الصفة المشبّهة[٧].

---

(١) ينظر: تفسير السلمي: ج٢ ص٧٦.
(٢) ينظر: تفسير الثعلبي: ج٢ ص٢٣٠.
(٣) ينظر: التفسير الكبير: ج٧ ص٥.
(٤) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٥٣.
(٥) ينظر: شرح الرضي على الكافية: ج٣ ص٤٤٥؛ حاشية الصبان: ج٣ ص٤٣؛ شرح قطر الندى: ص٢٨٠ـ٢٨١.
(٦) ينظر: شرح ابن عقيل: ج٢ ص١٧٤؛ النحو الأساسي: ص٤١٣.
(٧) ينظر: النحو الوافي: ج٣ ص٣٩٥؛ أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: ص٢٢٢؛ النعت في التركيب القرآني: ج٢ ص٤٥؛ اسم التفضيل في القرآن الكريم،

• وقد وقف الحيدري متأمّلاً بعض الآيات الكريمات التي احتوت صيغة اسم التفضيل، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٨٠)، فقد قيل: إنّ (**الحسنى**) مصدرٌ وصف به الأسماء المقدّسة[١]، إلّا أنّ الحيدري يرى خلاف ذلك، فهو يرى أنّه اسم تفضيلٍ وُصفت به أسماء الله تعالى، يقول في ذلك: «وصف الأسماء بالحسنى ـ وهو مؤنّث أحسن ـ يدلّ على أنّ المراد بها الأسماء التي فيها معنىً وصفيٌّ، دون ما لا دلالة لها إلّا على الذات المتعالية فقط... ولا كلّ معنىً وصفيٍّ حسن، بل ما كان أحسن بالنسبة إلى غيره إذا اعتُبِر مع الذات المتعالية...»[٢]، فهو يذهب إلى أنّ هذا اللفظ من أسماء التفضيل على وزن (فعلى) مؤنّث (أفعل)، ويبدو أنّ هذا الرأي هو مختار كثيرٍ من العلماء[٣].

والإحسان هو بمعنى جعل الشيء ذا حُسن؛ أو جعله حسناً، وحَسُنَ الشيء حسناً، والاسم منه حَسنٌ، والمؤنّث منه حسنةٌ، ومصدره حسناً، أمّا الأحسن فهو اسم تفضيلٍ مؤنّثه الحسنى[٤]، وهو أصلٌ واحدٌ في مادّته، وضدّه القبيح والسيّئ. والحسن إمّا مادّيٌّ أو معنويٌّ وإمّا في الصفات القلبيّة أو في العمل[٥]، فالحيدري يرى أنّ وصف أسماء الله تعالى باسم التفضيل (الحسنى) يدلّ على معنىً كماليٍّ غير مخالطٍ

دراسة دلالية «رسالة ماجستير»: ص٨.

(١) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٢ ص٤٨٠.

(٢) الأسماء الحسنى: ص٩؛ ينظر كذلك: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١١٧ـ١١٨؛ التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٣٦٤.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص١٣٢؛ الأصفى في تفسير القرآن: ج١ ص٤١٤؛ تفسير الثعلبي: ج٤ ص٣١٠.

(٤) ينظر: العين (حسن): ج٣ ص١٤٣؛ أساس البلاغة (ح س ن): ص١٤٤.

(٥) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (حسن): ج٢ ص٢٥٩.

بنقصٍ أو عدمٍ، فالحسنى هي معنىً وصفيٌّ ليس حسناً، بل هو أعلى درجات الحسن، لهذا جيء باسم التفضيل ليدلّ على أنّ الذات المقدّسة مستجمعةٌ لكلّ الكمالات(١).

• وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ٧٤)، فقد ورد في الآية المباركة لفظة (**أشدّ**) التي قال الحيدري عنها: بأنّها صيغةٌ «تدلّ على وقوع الاشتراك بالصفة مع الزيادة، فيقال ـ مثلاً ـ إنّ الظاهر مهمٌّ ولكنّ الباطن أهمّ، والحجارة قاسيةٌ ولكن قلوب الذين ظلموا أشدّ قسوةً»(٢)، إذ أوقعت الآية المباركة تفاضلاً بيّناً في الشدّة والصلابة بين الحجارة وقلب الإنسان الضالّ، وقد تساءل الزمخشري عن سرّ مجيء أفعل التفضيل (أشدّ) سابقاً للفظ (قسوة) المفضّل في الحقيقة علماً أنّ (قسوة) من الألفاظ التي يجيء منها التفاضل؟ وقد أجاب بقوله: «قلت لكونه أبين وأدلّ على فرط القسوة. ووجهٌ آخر وهو أنْ لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدّة كأنّه قيل: اشتدّت قسوة الحجارة، وقلوبهم أشدّ قسوةً»(٣).

إنّ مجيء أفعل التفضيل في الجملة العربيّة، كثيراً ما يدلّ على اشتراك الفاضل والمفضول في الصفة، وقد زاد أحدهما في التلبّس في الصفة على الآخر(٤)، إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ هذا الاشتراك لا يراد به المدح والإطراء دائماً، وإنّما يراد منه

---

(١) ينظر: الاسم الأعظم: ص١٥ـ١٦؛ الولاية التكوينيّة: ص٢٤.

(٢) معرفة الله: ج١ ص١٣٢.

(٣) الكشّاف: ج١ ص٢٩٠؛ ينظر: الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج١ ص٢٩٠ «وقد تبنّى رأي الزمخشري».

(٤) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١ ص٤٧٢؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٥٢.

بلوغ الدرجة العليا للمفضّل، سواءً أكانت تلك الدرجة في مراتب الصعود التكامليّة أم في مراتب النزول والهبوط التسافليّة، ففي هذه الآية المباركة بوجود أفعل التفضيل، يقرّر لنا القرآن الكريم حقيقةً مؤلمةً يصل إليها الإنسان في مراتب النزول والهبوط والتسافل؛ إذ يعقد مقارنةً بين شدّة الحجارة وشدّة قلوب بعض البشر، وتكون الأشدّية في قلوب البشر عنواناً حاكياً عن الزيادة في الغلظة والقسوة وعدم اللين[١]. يتّضح لنا أنّ اسم التفضيل (أشدّ) جاء معبّراً عن تعجّبٍ من حالةٍ يصعب وصفها في قلوب هؤلاء.

• وشبيهٌ بالسياق السابق وقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ**﴾ (البقرة: ١٦٥)، إذ ورد في النصّ المقدّس لفظ (**أشدّ**) وهو اسم تفضيلٍ، وقد ورد سابقاً للفظ (حبّاً) وبهذا دلّ على أنّ مفهوم الحبّ مفهومٌ متفاوتٌ وليس على درجةٍ واحدةٍ؛ فهو متدرّجٌ بين البشر زيادةً ونقصاً[٢]. والحبّ هو شوقٌ نفسانيٌّ وأصله من اللزوم والثبات على الشيء؛ تقول: أحبّه فلانٌ بمعنى: لزمه[٣]، وهو نقيض البغض؛ ومعناه الوداد والمحبّة[٤].

وقد وقع اختلافٌ في المقصود بـ(الحبّ) فقيل: بمعنى الطاعة والإخلاص[٥]، إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ هذا الحبّ المراد في الآية المباركة هو الحبّ الحقيقي وليس معنىً مجازيّاً كالطاعة والإخلاص، إذ إنّ اسم التفضيل (أشدّ) يشكّل قرينةً على

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٣٢ـ١٣٣.

(٢) ينظر: الميزان: ج١ ص٤٠٦.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة (حب): ج٢ ص٢٦٠.

(٤) ينظر: لسان العرب (حبب): ج١ ص٢٩٠.

(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٦٣؛ تفسير السمرقندي: ج١ ص١٣٧.

المراد من هذا الحبّ، لأنّ الطاعة عند المشرك والكافر طاعةٌ باطلةٌ غير مرضيةٍ[١]، ولعلّ الذي جعلهم يؤوّلون (الحبّ) بمعنى الطاعة أو معنىً آخر هو رؤيتهم للحبّ على أنّه وصفٌ شهوانيٌّ أو نوعٌ من أنواع الإرادة، وهذه الإرادة والحبّ الشهواني لا يتعلّقان إلّا بالأجسام المادّية، وبهذا يستحيل أن يتعلّق الحبّ بالذات المقدّسة، فتوجّب عندهم المصير إلى التأويل[٢]؛ وإذا كان الحبّ يأتي بمعنى الوداد والميل الشديد وهو مجرّد لزوم وثباتٍ سواءً أكان متعلّقه مادّياً أم معنويّاً[٣]، نصل إلى أنّ الحبّ المراد به هو التعلّق الحقيقي بالذات المقدّسة. ثمّ إنّه «لو كان المراد بالحبّ هو الطاعة مجازاً، كان المعنى: والذين آمنوا أطوَع لله، ولم يستقم معنى التفضيل لأنّ طاعة غيرهم ليست طاعةً عند الله»[٤]. فتحصّل: أنّ المراد من الحبّ معناه الحقيقي.

وإذا كانت عبارة (أشدّ حبّاً) على معناها الحقيقي، هنا يتبادر سؤالٌ وهو: إنّ المتّخذين أنداداً هم أيضاً محبّون لله تعالى وفق ما تدلّ عليه صيغة التفضيل، إذ إنّ التفضيل معناه اشتراك شيئين في صفةٍ وزيادة أحدهما على الآخر[٥]، وحبّ الله تعالى أمرٌ ممدوحٌ وإنْ كان قليلاً ومعه شركٌ؛ فلماذا يُذمّون لحبّهم الأنداد مع أنّهم يحبّون الله تعالى أيضاً؟ ويمكن أنْ يجاب عن هذا السؤال بعدّة وجوهٍ منها.

أوّلاً: إنّ صيغة التفضيل يمكن أن تطلق بلا قيدٍ بمفضولٍ؛ وإنّما قصدها ناظرٌ للمفضّل ليس إلّا كما في صيغة الأعلى والحسنى واليسرى والعسرى وغيرها[٦]؛

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٣٤.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج٤ ص٢٣٢.

(٣) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (حبب): ج٢ ص١٧٨ـ١٧٩.

(٤) الميزان: ج١ ص٤١٣.

(٥) ينظر: اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب: ص٥٨، وأفعل التفضيل وأحسن التمثيل في محكم التنزيل: ص٩.

(٦) ينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم: ج٢ ص١٢٠؛ النعت في التركيب القرآني: ج٢٥ ص٤٦.

وصيغة الحبّ منها بمعنى: أن يكون الحبّ عند مَن يحبّ الله تعالى ليس غير[(١)].

ثانياً: يمكن أن يكون الاشتراك في الحبّ بين الطرفين؛ فالحبّ عند المفضّل حقيقيٌّ، والحبّ عند المفضّل عليه على وجه التوهّم والتقدير[(٢)]. فهذا الحبّ ـ كما يرى الحيدري ـ «وإن كان يعتبر من مراتب أصل الحبّ وطبيعته ولكنّه لا يمتّ بأيّ صلةٍ إلى أيّ مرتبةٍ من مراتب الحبّ الإلهي، فإنّ أوّل مرتبةٍ من مراتب الحبّ الإلهي تبدأ بنفي الأنداد والأضداد والأغيار... وعليه فإنّ مجرّد إثبات الضدّ أو الندّ هو إسقاطٌ ونفيٌ لأيّ مرتبةٍ من مراتب الحبّ الإلهي ظاهراً وباطناً»[(٣)].

وثالثاً: إنّ في الآية المباركة تقديراً لمحذوف ما يتعلّق بـ(أشدّ) فيكون التقدير (والذين آمنوا أشدّ حبّاً لله) من حبّ هؤلاء لأندادهم[(٤)]. وبهذا يكون الحبّ مشتركاً بين الطرفين إلّا أنّ متعلّقه مختلفٌ، فالمؤمنون يحبّون الله تعالى، والمشركون يحبّون أندادهم فهم لا يحبّون الله تعالى، إذ لا يستقيم حبّ الله تعالى مع حبّ الأنداد والأضداد البتّة[(٥)].

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٣٥.

(٢) ينظر: همع الهوامع: ج٢ ص١٠٤؛ معاني النحو: ج٤ ص٢٦٧.

(٣) معرفة الله: ج١ ص١٣٥.

(٤) ينظر: إملاء ما منّ به الرحمن: ص٧١.

(٥) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٣٥ـ١٣٦.

المبحث الثالث

الإفراد والجمع

تُعدّ ظاهرة (الإفراد والجمع) من الملامح الصرفيّة المهمّة التي يجب أنْ تؤخذ بنظر الاعتبار عند اختيار البنية الصرفيّة لبعض الوظائف النحويّة. ومن المتّفق عليه اختلاف دلالة المفرد عن دلالة الجمع، ولكنّ النصّ القرآني ولحكمةٍ يقتضيها الاستعمال بشكلٍ يتناسب مع المعنى والمقام، تتبادل الصيغ فيما بينها، فيستعمل الجمع في موضع المفرد، وبالعكس، فيعدل عن الاستعمال الأصلي في اللغة إلى ما يقتضيه السياق، فيكون هذا العدول عنصراً للفت الانتباه إلى ما وراء السياق الظاهري إلى المعنى الكامن في النصّ، فيكون الباحث محتاجاً لمعرفة أسرار هذا العدول إلى الخبرة والمعرفة والدراية بأسرار اللغة، فثمّة ألفاظٌ يعدل عن استعمالها من غير دليلٍ يقوم على العدول عنها، ولا يعتمد في ذلك على أحدٍ إلّا الذوق السليم[1].

وقد وقف الحيدري في تفسيره لبعض آيٍ من الذكر الحكيم عند بعض الألفاظ سواءً أكانت جمعاً أم مفردةً، باحثاً عن سرّ مجيئها جمعاً أو مفردةً، وذكر الدلالات التي تكتنفها، ويمكن تقسيم البحث على قسمين وهما:

أوّلاً: دلالة الجمع

ويمكن أن نقسّم الجمع ـ على وفق وروده ـ إلى ثلاثة أقسامٍ؛ وهي:

(١) جمع المذكّر السالم والملحق به

• ممّا ورد جمعاً ملحقاً بالمذكّر السالم لفظ (**العالمين**)، وقد وقف الحيدري عنده مستجلياً دلالاته المحتملة عند تفسيره سورة الفاتحة؛ في قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ**

(١) ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ج١ ص٢٧٤.

﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ١)، يقول الحيدري عند ذكره لفظ العالمين: هو «جمع عالم وهو أيضاً جمعٌ لا واحد له من لفظه كالقوم والرهط والنفر. ولم يجمع (فاعل) هذا الجمع إلّا في لفظين: (عالم) و(ياسم) اسمٌ للزهر المعروف بالياسمين؛ قيل جمعوه على ياسمون وياسمين»[1]. إنّ (عالمين) اسمٌ اشتقّ من علم، ومعناه أثرٌ بالشيء يتميّز به عن غيره، ومنه العلامة، ومنه العالمون، إذ إنّ كلّ جنسٍ من الخلق فهو في نفسه مَعلمٌ وعَلَمٌ[2].

وفي حديثه عن بناء لفظ عالمٍ يقول الحيدري: إنّ بناء عالمٍ على وزن فاعلٍ «مختصٌّ بالدلالة على الآلة غالباً كخاتمٍ وقالبٍ وطابعٍ؛ لما يختم به، ولما يقلب به، ولما يطبع به؛ فجعلوا العوالم لكونها كالآلة للعلم بالصنائع أو العلم بالحقائق. ولقد أبدع العرب في هذه اللطيفة إذ بنوا اسم جنس الحوادث على وزن فاعل»[3].

والعالم جمعٌ وُضع للآحاد المجتمعة دالّاً عليها دلالة التكرار الواحد بالعطف، ويجمع على عوالم وعالمين، ولكلّ جمعٍ دلالةٌ تختلف عن دلالة الجمع الأخرى[4]. وقد استفهم الحيدري عن سرّ مجيء هذا الجمع (عالمين) جمع مذكّرٍ سالماً في القرآن الكريم عموماً وفي هذا المورد خصوصاً بهذه الصيغة من دون سواها من صيغ الجموع الأخرى؟ وقد ذكر أنّ لهذا الجمع إطلاقاتٍ متعدّدةً وهي:

أوّلاً: إنّ لفظ (العالمين) جمعٌ خاصٌّ بالإنسان؛ ويؤيّد هذا قوله تعالى ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ١٦٥)، وبهذا يكون المقصود من الآية المباركة

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٦.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (علم): ج٤ ص١١٠؛ العين (علم): ج٢ ص١٥٣.

(٣) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٦ـ٢٦٧.

(٤) ينظر: روح المعاني: ج١ ص٧٨؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (علم): ج٨ ص٢٥٦؛ لمسات بيانيّة: ص٢٥.

الإشارة إلى الإنسان الذي هو المخلوق الوحيد المشمول بالتكاليف الإلهيّة والمخصوص بإرسال الرسل[١]. وهو رأيٌ وجيهٌ ذكر قريباً منه جملةٌ من العلماء[٢]، فقد قال الطوسي (ت: ٤٦٠هـ): «والعالمين جمع عالمٍ، وعالمٌ لا واحد له من لفظه... والعالم في عرف اللغة عبارةٌ عن الجماعة من العقلاء لأنّهم يقولون: جاء في عالم الناس ولا يقولون جاء في عالم من البقر...»[٣]. ولعلّ السرّ في هذا التخصيص ناظرٌ إلى أنّ سياق سورة الفاتحة خاصٌّ بالعقلاء، فالعبادة والاستعانة وطلب الهداية، وتصنيف الخلق إلى مُنعمٍ ومغضوبٍ عليه وغيرها، كلّ ذلك خاصٌّ بالمكلّفين، لهذا اختير هذا الجمع ليدلّ عليهم[٤].

ثانياً: إنّ لفظ (العالمين) جمعٌ أُريد به العموم، وهو للإنس والجنّ، فيكون المراد بالعالمين عوالم الإنس والجنّ؛ ويؤيّد هذا القول ما ورد في قوله تعالى: ﴿...**لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً**﴾ (الفرقان: ١)[٥]، وقد مال إلى هذا الرأي بعض العلماء[٦]، ويمكن أنْ يكون هذا الرأي مبنيّاً على التغليب، إذ إنّ (العالمين) جمع تصحيحٍ لا يطلق إلّا على العقلاء، أمّا غيرهم فيجمع على عوالم فقط[٧].

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٧.

(٢) ينظر مثلاً: مجمع البيان: ج١ ص٥٥؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٦١؛ معاني القرآن، للأخفش: ج١ ص١٣؛ إملاء ما منّ به الرحمن: ص١١.

(٣) التبيان في تفسير القرآن: ج١ ص٣٢.

(٤) ينظر: لمسات بيانيّة: ص٢٦.

(٥) وفي المضمون نفسه: آل عمران: ٩٦؛ الأنعام: ٩٠.

(٦) ينظر: تفسير مقاتل: ج١ ص٢٤؛ تفسير ابن أبي حاتم: ج١ ص٢٨؛ تفسير السمعاني: ج١ ص٣٦.

(٧) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص١٣؛ أنوار التنزيل: ج١ ص٥١؛ روح المعاني: ج١ ص٧٨.

ثالثاً: إنّ لفظ العالمين هو جمعٌ لخصوص ما يظهر فيه معنى التربية، إذ إنّ «العرب لم يجمعوا لفظ العالم هذا الجمع إلّا لنكتةٍ تلاحظها فيه وهي: أنّ هذا اللفظ لا يطلق عندهم على كلّ كائنٍ وموجودٍ كالحجر والتراب، وإنّما يطلقونه على كلّ جملةٍ متمايزةٍ، لأفرادها صفاتٌ تقرّبها من العاقل والذي جمعت جمعه إن لم تكن منه، فيقال: عالم الإنسان، وعالم الحيوان، وعالم النبات، ونحن نرى أنّ هذه الأشياء هي التي يظهر فيها معنى التربية الذي يعطيه معنى (الربّ)، لأنّ فيها مبدأها وهو الحياة والتغذّي والتولّد»[1]. ولمّا كان الربّ يأتي بمعنى التربية والإصلاح؛ يقال: ربَّ فلانٍ ضيعته يربّها إذا أتمّها وأصلحها[2]، فيصحّ أن يكون (العالمين) جمعاً لكلّ ما يصدق عليه التربية، إذ إنّ الله تعالى مالك العالمين ومربّيهم ومدبّر أمرهم[3]. ولعلّ أوّل مَن ألمح إلى هذا الرأي أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، حينما سئل عن تفسير العالمين فأجاب: «**هم الجماعات من كلّ مخلوقٍ من الجمادات والحيوانات، أو الحيوانات فهو يقلّبها في قدرته ويغذوها من رزقه ويحوطها بكنفه ويدبّر كلّاً منها بمصلحته...**»[4].

رابعاً: إنّ (العالمين) جمعٌ يدلّ على كلّ ما سوى الله تعالى، وهو بذلك عامٌّ، إذ إنّه يمثّل جميع عوالم الوجود الإمكانيّة من العلويّات والسفليّات والمجرّدات والمادّيات والروحانيّات والجسمانيّات وما يُرى وما لا يُرى[5].

فلفظ (العالمين) عامٌّ وشاملٌ لكلّ شيءٍ ما خلا الذات المقدّسة، ويدلّ على صحّة هذا الرأي قوله تعالى: ﴿**قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ❊ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ**

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٨.

(٢) ينظر (ربب): ج١ ص١٣٠؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ربّ): ج٤ ص٢٠ـ٢١.

(٣) ينظر: معالم التنزيل: ج١ ص٣٩؛ البحر المحيط: ج١ ص١٣٠.

(٤) علل الشرائع: ج٢ ص٤١٦؛ ينظر: بحار الأنوار: ج٢٦ ص٢٧٤.

(٥) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٨ـ٢٦٩.

﴿وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣ـ٢٤)، ففرعون بسؤاله أراد معرفة الإحاطة بالذات المقدّسة، فجاءه الجواب من النبيّ موسى عليه السلام إنّه تعالى ربّ جميع المخلوقات، ما تعرف وما لا تعرف وما في حدّ التصوّر وما ليس في حدّ التصوّر[١]. إنّ (العالمين) جمعٌ بلحاظ كلّ عالمٍ لمفرده، وإنّ كلّ عالمٍ له أجزاؤه التي يتشكّل منها، كعالم الملائكة وعالم الإنس وعالم الجنّ وعالم الحيوان وعالم الأفلاك وعالم النبات، وكلّ هذه العوالم المنفردة اجتمعت منضويةً تحت مفردة (العالمين)، فهذا يعني أنّ لفظ الجمع (العالمين) جيء به ليدلّ على التعظيم لتلك العوالم التي لا يحصيها إلّا الذي فطرها، ومن ثَمّ فإنّ هذا اللفظ جاء ليعبّر عن إقرارٍ بالتوحيد الخالص؛ إذ إنّ كلّ ما سوى الله تعالى هو خاضعٌ له ومطيعٌ لأمره وتحت سلطته[٢].

(٢) جمع المؤنّث السالم

• من مواضع جمع المؤنّث السالم ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فقد جاء لفظ **(السماوات)** جمعاً مؤنّثاً سالماً مفرده (سماء)؛ ويجمع على أُسميةٍ وسماواتٍ؛ وهو اسمٌ مشتقٌّ من: سما يسمو، ومعناه: كلّ ما علاك فأظلّك، لهذا قيل للسقف: سماءٌ، وكذلك للمطر والسحاب[٣].

وقد جمع الحيدري في حديثة عن سرّ مجيء السماء جمعاً وسرّ ورود لفظ الأرض مفرداً للتلازم الوثيق بين اللفظين؛ ففي أغلب موارد النصوص القرآنيّة ما إن يذكر لفظ السماء إلّا وجاء لفظ الأرض مقترناً به، فإنّ السماء في القرآن

---

(١) ينظر: تفسير الثعلبي: ج١ ص١١٢؛ الأمثل: ج١١ ص٣٦٠.

(٢) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٧٠.

(٣) ينظر: العين (سمو): ج٧ ص٣١٨؛ لسان العرب (سما): ج١٤ ص٣٩٧؛ مفردات غريب القرآن: ص٢٤٣ـ٢٤٤.

الكريم وردت جمعاً في مواضع عدّةٍ، كما وردت مفردةً في مواضع أخرى، أمّا الأرض فلم تأتِ إلّا مفردةً، وقد وقف الحيدري متسائلاً عن سرّ مجيء السماء بين الجمع والإفراد، بخلاف الأرض التي لم تأتِ إلّا مفردةً؟ ولكي يقف على الفارق الدلالي بين جمع السماء وإفراد الأرض، ذكر عدّة تصوّراتٍ؛ منها:

التصوّر الأوّل: إنّ السماء متعدّدةٌ؛ لهذا جاءت جمعاً، بخلاف الأرض فإنّها واحدةٌ لا غير، ولا يوجد في مقابلها أرضٌ ثانيةٌ وثالثةٌ[1]. إلّا أنّ هذا الرأي يتعارض مع ما صرّح به القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...**﴾ (الطلاق: ١٢) تصرّح الآية المباركة أنّه بقدر خلق السماوات السبع وُجدت أرضون كذلك، وهذا التماثل في العدد والكمّية وليس في الكيفيّة، إذ إنّ كيفيّة السماء مخالفةٌ لكيفيّة الأرض[2].

إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ «المراد من المثليّة أو الأراضي السبع هي طبقات الأرض؛ فعلماء الجيولوجيا (علم طبقات الأرض) ذكروا اصطلاحاً أسموه بـ(التطبّق والترقّق Stratification and Lamination) إذ إنّهم يرون أنّ الصخور مثلاً تتشكّل على هيئة طبقاتٍ، وأنّ الأرض مكوّنةٌ من قشرةٍ أرضيّةٍ ترتكز على معطفٍ مكوّنٍ من جزئين، ثمّ القشرة القارّية، والقشرة المحيطيّة، حتّى يصل الأمر إلى نواة الأرض المكوّنة من قسمين، نواةٍ خارجيّةٍ سائلةٍ ونواةٍ داخليّةٍ صُلبةٍ كثيفةٍ تسمّى بالبزرة، فإذا عددنا القشرات الثلاث وقسمي المعطف وقسمي النواة، صار عندنا سبع طبقاتٍ»[3]. وهو تفسيرٌ علميٌّ وجيهٌ؛ ولعلّ ما

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٦٨.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠ ص٤١؛ مجمع البيان: ج١٠ ص٥٠.

(٣) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٦٨ـ٢٦٩ (نقلاً عن موسوعة لاروس، الأرض كوكب نشط: ص٨ـ٩).

يؤيّد صحّته أنّ كلمة المثل تعني مناظرة الشيء للشيء فتقول: هذا مثل هذا؛ أي شبيهٌ له، وليس مطابقاً له، وإذا كان اتّفاقٌ في أنّ السماوات السبع طبقاتٌ أي سماءٌ فوق أخرى، فإنّ الأرض لم تُعرف كيفيّة اجتماعها، ولهذا تعدّدت الأقاويل فيها.

التصوّر الثاني: وهو رأيٌ ينطلق من فرديّة السماء والأرض جميعاً، أي إنّ السماء مفردةٌ والأرض كذلك. ويستند هذا الرأي إلى رؤيةٍ تحليليّةٍ تطبيقيّةٍ ترى أنّ الأرض الواحدة مكوّنةٌ من قارّاتٍ سبعٍ، وأنّ هذه القارّات عادةً ما يفصل بينها بحارٌ أو محيطاتٌ مائيّةٌ، وكلّ قارّةٍ ترى أنّ لها سماءً خاصّةً بها، ولهذا تعدّد القارّات أدّى إلى تعدّد السماوات[1].

ولعلّ هذا الرأي مشابهٌ لما جاء في تأويل قوله تعالى: ﴿**رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ**﴾ (الرحمن: ١٧)، إذ إنّ مشرق الشمس واحدٌ وهكذا مغربها، إلّا أنّه ثُنّي لأنّه أُريد به مشرق الشتاء ومشرق الصيف، وهكذا في المغرب للشتاء والصيف، فتعدّد المشرق والمغرب لتعدّد الزمن الذي يمرّ عليهما[2]، وقد عُرفت القارّات قديماً باسم الأقاليم كما روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «**...والله لو أُعطيتُ الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملةٍ أسلبها جلب شعيرةٍ ما فعلت...**»[3]؛ إلّا أنّ هذا الرأي لا يتّفق مع ظاهر القرآن الكريم؛ لأنّ لفظ السماوات ورد جمعاً في (مائة وتسعين موضعاً)[4]، ولم يصرّح واحدٌ من العلماء بأنّ هذا العدد من اللفظ جاء مفرداً معنىً وإن كان في اللفظ جمعاً.

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٦٩.

(٢) ينظر: تفسير غريب القرآن: ص١٠٠؛ تفسير مجاهد: ج٢ ص٦٤١.

(٣) نهج البلاغة: ج٢ ص٢١٨؛ مستدرك الوسائل: ج١٢ ص٩٨.

(٤) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص٦٠٦.

التصوّر الثالث: وهو تصوّرٌ ينطلق من أنّ السماوات جمعٌ والأرض كذلك جمعٌ؛ وهو ينطلق من التفسير اللغوي الذي يرى أنّ كلّ ما علاك فهو سماءٌ وكلّ أسفل فهو أرضٌ، وعليه تكون السماء الأولى هي سماءً للأرض وهي أرضٌ للسماء الثانية، والسماء الثانية أرضٌ للسماء الثالثة وهكذا إلى السماء السابعة[1]، وبهذا الرأي يكون تعدّد السماء وتعدّد الأرض؛ ويبقى السؤال لماذا جاء لفظ السماء جمعاً في حين أفرد لفظ الأرض؟ ويمكن أن يجاب بعدّة أجوبةٍ؛ منها: جمع السماوات وإفراد الأرض، للانتفاع بجميع أجزاء السماء اعتماداً على ما فيها من نور كواكبها، بخلاف الأرض التي ينتفع بواحدةٍ من آحادها. وقيل إنّ السماء جمعت لأنّها امتازت كلّ واحدةٍ منها عن الأخرى، بخلاف الأرض فإنّها سبعٌ متشاكلةٌ وتشبه الجنس الواحد، ومثالها كالماء الذي لا يجمع لأنّه متشاكل الأجزاء. وقيل: إنّ الأرض لم تُجمع لأنّ جمعها ثقيلٌ؛ ولكنّ هذا القول مخالفٌ للقياس[2].

التصوّر الرابع: أنّ السماء جُمعت لدلالةٍ معنويّةٍ، إذ تُفسّر السماوات بمعنى الحجب، إذ إنّ هذه الحجب سبعةٌ تحجب القلوب والألباب عن ربّ الأرباب، وكلّ سماءٍ أو حجابٍ رفعت إلى السماء فهي سماءٌ، وإن أبقتك رهيناً للذنوب فهي أرض[3]. فهذا الرأي غريبٌ إذ لم يسبق لأحدٍ من العلماء ذكره، إلّا أنّه يستند إلى جنبةٍ عرفانيّةٍ صوفيّةٍ.

وقيل: أنّ السماوات وردت جمعاً، لشرفيّتها على الأرض؛ وأشرفيّة السماء متأتّيةٌ من أنّها محلّ الملائكة المقرّبين وقبلة الدعاء ومعراج الأرواح الطاهرة،

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٧٠.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٥٦؛ مجمع البيان: ج١٠ ص٥٠؛ روح المعاني: ج٢ ص٣٠ـ٣١؛ تفسير الثعلبي: ج١ ص١٦٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٧٠.

ولعظمتها وإحاطتها بالأرض، بخلاف الأرض التي هي محلّ التكليف. فهي وإن كانت دار التبليغ، وخُلِقَ من تربتها أبدان الأنبياء والأتقياء، إلّا أنّها دار ممرٍّ وليست دار مقرٍّ[١]. يتّضح: أنّ السماوات جمعت، وكذلك قُدّمت على الأرض، لشرفيّتها ومكانتها السامية عند الله تعالى.

ممّا تقدّم يظهر: أنّ الرأي الذي يناسب الذوق السليم ـ وهو مختار الحيدري ـ أنّ السماوات جاءت جمعاً لأنّها طبقاتٌ سبعٌ امتازت كلّ طبقةٍ عن الأخرى، أمّا الأرض فهي سبعٌ إلّا أنّ طبقاتها لم تكن لتتفاوت بل هناك تطابقٌ بالنوعيّة ممّا جعل ما لا فائدة في جمعها[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ...**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، ورد لفظ (**الظلمات**) جمعاً، وبجانبه جاء لفظ (النور) مفرداً، ولفظ (الظلمات) جمع مؤنّثٍ سالمٍ مفرده (ظُلْمة) ـ بضمّ الأوّل وسكون الثاني ـ وتُقرأ بضمّتين[٣]، ومعناه ذهاب النور، وتأتي الظُلمة بمعنى الشرّ، فيقال: ليلةٌ ظلماء ويومٌ مظلمٌ أي شديد الشرّ، والظلمة بمعنى الشيء المكروه، يقال: أظلم فلانٌ البيت بمعنى أسمعك ما تكره، وظلمات البحر شدائده[٤].

إنّ لفظ الظلمات يمكن أن يراد به الضلال أو الكفر أو الباطل، وأمّا النور فالمراد منه الهدى أو الإيمان أو الحقّ[٥]، لهذا تساءل الحيدري عن سبب مجيء

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج٧ ص٨٠ـ٨١.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٧٠.

(٣) ينظر: ترتيب إصلاح المنطق (ظلم): ص٢٤٨.

(٤) ينظر: العين (ظلم): ج٨ ص١٦٣ـ١٦٤؛ الصحاح (ظلم): ج٥ ص١٩٧٨ـ١٩٧٩؛ معجم مقاييس اللغة: ج٣ ص٤٦٧ـ٤٦٨.

(٥) ينظر: أضواء البيان: ج١ ص١٥٨ـ١٥٩؛ روح المعاني: ج٧ ص٨٢؛ الميزان: ج٢

الظلمات جمعاً والنور مفرداً، وقد أجاب بقوله: «إنّما الجمع في الظلمات كاشفٌ عن تعدّد أسبابه، والإفراد في النور كاشفٌ عن وحدة سببه، فالطواغيت الإنسيّة والجنّية يعسر حصرها، وفي ازديادٍ مستمرٍّ، وأمّا الواحد الأحد فمتمحّضٌ في وحدانيته؛ والحقيقة بطبيعتها واحدةٌ، تنتمي للمسانخ لها في وحدته، بخلاف الزيف الذي يحمل وجوهاً كثيرةً، فانتماؤه الطبيعي لذلك الشتات؛ فكان النور توحيدياً وكانت الظلمات كفريّةً وشركيّةً؛ فمَن كفر بالطاغوت، برئ من شتاته، ومَن آمن بالله تعالى، اجتمع في وحدانيّته، بخلاف المقابل المنتقل من الوحدة إلى الشتات، فكان التعبير بالجمع في الظلمات كشفاً حقيقيّاً عن واقعيّة الشرك والكفر والانحراف والضلال، والتعبير بالمفرد في النور كشفاً عن واقعيّة التوحّد»[١].

إنّ مجيء الظلمات جمعَ مؤنثٍ سالماً، يُلحقها بالصفات و«الأصل في الصفات أن لا تكسر؛ لمشابهتها الأفعال وعملها عملها، فيلحق للجمع بأواخرها ما يلحق بأواخر الفعل، وهو الواو والنون، فيتبعه الألف والتاء لأنّه فرعه...»[٢]، والفعل يدلّ على الحدوث والتجدّد، فتكون هذه الصفات تدلّ على الحدوث والتجدّد لمشابهة الفعل[٣]، لذا يرى الحيدري أنّ مجيء (الظلمات) جمعاً سالماً عبّر عن تزايد طرائق الضلال وكثرتها وتشعّبها وتجدّدها وتبدّلها في كلّ زمانٍ ومكانٍ، بخلاف الحقّ الذي هو واحدٌ متجذّرٌ في التوحّد مع تقادم الأعصار وتبدّل الأمصار[٤].

ص٣٤٦؛ البرهان: ج٤ ص١٢؛ النحو في ظلال القرآن الكريم: ص٢٧؛ تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص٣٠.

(١) منطق فهم القرآن: ج٣ ص٤٣٤ـ٤٣٥، وقريب من هذا ذكره السيّد السبزواري في مواهبه: ج٤ ص٣٠١.

(٢) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ج٢ ص١٦٦.

(٣) ينظر: معاني الأبنية في العربيّة: ص١٤٤ـ١٤٥.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٤٣٥؛ النحو في ظلال القرآن الكريم: ص٢٧.

(٣) جمع التكسير

• ومن موارد جمع التكسير في النصّ القرآني، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، ورد في النصّ المبارك لفظ (**خزائن**)؛ وخزائن الله بمعنى مقدّراته تعالى، وسمّيت خزائن لغيوبها واستتارها؛ وقد وصف ما عند الله بخزائن للمبالغة والتعظيم[١]، وقد رأى الحيدري أنّ خزائن الله متعدّدةٌ لأنّها جاءت جمعاً ومفردها خزانةٌ، وأنّ كلّ ما في الوجود له مرتبةٌ في تلك الخزائن، وأنّ هذه الخزائن أشبه بالمراتب، وأنّ صيغة الجمع لمفردة (خزائن) جاءت لتعبّر عن عظمة تلك الخزائن، فهي شاملةٌ وعامّةٌ، إذ إنّها تحتوي على كلّ مقدورٍ له تعالى[٢].

إنّ الأصل في لفظ (الخزائن) هو الجمع والضبط في محلٍّ وموردٍ معيّنٍ سواءً أكان المخزون مادّياً أم جسمانيّاً أم روحانيّاً[٣]. وبهذا تكون خزائن الله تعالى واسعةً وغير متناهيةٍ، فهي تحوي جميع المخلوقات[٤].

وهناك ملحظٌ آخر يفيد: أنّ تلك الخزائن التي تحوي أشياء الوجود جميعاً، تعجز العقول عن تحديدها ومعرفة كنهها، ولّما كانت جمعاً دلّت على أنّها محدّدةٌ متميّزةٌ بعضها عن بعضٍ، ولو لم تكن متعدّدةً لجاءت مفردةً، وبهذا يتّضح أنّ خزائن الله تعالى ـ وهي مقدّراته للمخلوقات ـ عظيمةٌ وشاملةٌ، ولا يمكن الوقوف على أسرارها، أمّا بالنسبة إلى خالقها وبارئها فهي محدودةٌ ومعروفةٌ ومقدّرةٌ في علمه

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٥ ص٤٧٦؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج١ ص٥١٩.

(٢) ينظر: علم الإمام: ص٩٠ـ٩١؛ أصول التفسير والتأويل: ص٢٢١ـ٢٢٢.

(٣) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج٣ ص٥٤.

(٤) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٥٠.

تعالى[١]، وقد تكفّلت صيغة الجمع (خزائن) في إيضاح الدلالة على ذلك.

• ومن موارد جمع التكسير ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...**﴾ (الأنعام: ٥٩)، إذ وقف الحيدري عند لفظ (**مفاتح**)؛ وهي لفظةٌ جيء بها بصيغة جمع التكسير، وذكر ما جاء في بنائه من أقوال؛ إنّ هذا اللفظ جمعٌ مفرده إمّا مَفتحٌ (بفتح الميم) فيكون معناه خزائنه تعالى، وإمّا أن يكون مفرده مِفتحاً (بكسر الميم)، ومعناه آلة الفتح (المفتاح)[٢].

وقع اتّفاقٌ بين علماء العربيّة يفيد أنّ لفظ (مفاتح) جمعٌ ومفرده إمّا (مِفتح) بكسر الميم، وأصله مِفتاحٌ وهو آلة الفتح، فيكون الكلام موافقاً للاستعارة، إذ شبّه الغيب الإلهي بالأشياء المستوثق فيها بالأقفال وهي تحتاج إلى مفاتيح لفتح تلك المغاليق[٣]، وإمّا (مَفتح) بفتح الميم تكون بمعنى مخزنٍ وجمعه مخازن وخزائن؛ فيكون المعنى أنّه تعالى متوصّلٌ إلى جميع أماكن المغيبات وحده تعالى، وبذاته بلا واسطةٍ تعينه على ذلك[٤].

ولم يرجَّح معنىً على آخر؛ إلّا أنّ أبا حيّان الأندلسي ذكر أنّ (مَفتح) أفصح من مِفتاح؛ إذ إنّ مَن يملك الخزائن لا يحتاج إلى ما يُفتح به[٥]. وفي هذا نظرٌ لأنّ في وجود المفاتيح وحصرها بيده تعالى دلالةً على سلطته المطلقة، والمخلوقات

---

(١) ينظر: تأويل القرآن: ص٤٦ـ٤٧؛ أصول التفسير والتأويل: ص٢٢٢.

(٢) ينظر: الراسخون في العلم: ص٢٢.

(٣) ينظر: روح المعاني: ج٧ ص١٧٠؛ جوامع الجامع: ج١ ص٥٧٦؛ زاد المسير: ج٣ ص٣٧؛ المحرّر الوجيز: ج٢ ص٢٩٩؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٣٢٦؛ تفسير القرآن الكريم (شبر): ص١٥٥.

(٤) ينظر: تفسير الثعلبي: ج٤ ص١٥٤؛ الكشّاف: ج٢ ص٢٤؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٢ ص٤٣٥.

(٥) ينظر: البحر المحيط: ج٤ ص١٤٨.

التي تعجز لأن تهتدي إلى المفتاح، فهي إلى معرفة ما في خزائن الغيب أعجز، يؤيّد هذا ما قُرئ شاذّاً (وعنده مفاتيح الغيب)[١].

ولّما كانت الآية المباركة واردةً لبيان سعة علم الله تعالى ومدى إحاطته بخلقه، فيمكن أن يكون المعنيان مطلوبين معاً، إلّا أنّ الحيدري استظهر أن يكون (مَفاتح) مفردة مَفتح (بفتح الميم) وهو المراد من النصّ المبارك، معتمداً في صحّة ما ذهب إليه على قرينةٍ خارجيّةٍ وهي أنّ القرآن الكريم لم يرد فيه مفاتح بمعنى مفتاح، وكلّ ما ورد فيه بمعنى خزائن، إذ وردت لفظة خزائن في ستّة مواضع[٢]، ولم يذكر لها مفاتيح في شيءٍ من كلامه تعالى[٣].

ويؤيّد صحّة هذا الرأي أنّ مَن ملك خزائن الغيوب كان علمه أوسع وأشمل ممّن ملك مفاتيح تلك الخزائن؛ وإن قيل: أنّ مآل المعنيينِ واحدٌ لأنّ مَن عنده مفاتيح الخزائن عالمٌ بما فيها قادرٌ على التصرّف فيها. إلّا أنّ ثمّة فرقاً جوهريّاً بين التعبيرين، إذ إنّ التعبير عن علم الله بملكه لمفاتيح الغيب، معناه علمه تعالى بالغيب فقط، أمّا التعبير بملكه لخزائن الغيب فيراد منه القدرة على كلّ الممكنات[٤]، والتعبير الثاني ينبئ عن مدى سعة علم الله وشمول إحاطته.

• وفي قوله تعالى: ﴿...**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (المائدة: ١٥ـ١٦)، إذ إنّ الآية المباركة اشتملت على مفردتين هما (**السبل ـ الصراط**)؛ فالسبل: جمع تكسيرٍ مفرده (السبيل) وهو يدلّ على

---

(١) ينظر: فتح الغدير: ج٢ ص١٢٣؛ التفسير الصافي: ج٢ ص١٢٥.

(٢) ينظر: الطور: ٣٧؛ الأنعام: ٥٠؛ الحجر: ٢١؛ المنافقون: ٧؛ ص: ٩.

(٣) ينظر: الراسخون في العلم: ص٢٢؛ الميزان: ج٧ ص١٢٤.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج١٣ ص٩؛ مفردات غريب القرآن: ص٣٧١.

إرسال شيءٍ من علوّ إلى أسفل وعلى امتداد شيءٍ، والسبيل معناه الطريق وهو يذكَّر ويؤنّث[١]. أمّا الصراط فهو من سرط سرطاً بمعنى ابتلع، والسِراط هو الطريق، والمنهج الواضح[٢]. وجمعه صُرطٌ ككتابٍ وكُتبٍ، وفي جمع القلّة قياسه أصرطةٌ إن كان مذكّراً؛ وأمّا إن أُنِّث فقياسه أَفْعُل نحو ذراع وأذرع[٣]، ولم يأتِ في الذكر الحكيم إلّا مفرداً.

إنّ لفظَي (السُبل والصراط) يتّفقان في المعنى اللغوي؛ فكلاهما يراد منه الطريق، فما العلّة من إيراد السبل جمعاً والصراط مفرداً في النصّ المقدّس؟

أجاب الحيدري بأنّ القرآن الكريم يصرّح «أنّ الطرق إلى الله تعالى متعدّدةٌ إلّا أنّها ليست متساويةً في درجة إيصالها إلى الحقّ عزّ وجلّ، وأنّ أعلاها وأحسنها وأكملها هو المعبّر عنه بـ(الصراط المستقيم) الذي لا يتعدّد وهو الطريق الوحيد القادر على إيصال العبد إلى ربّه... وهناك طرقٌ أخرى متفاوتةٌ في الإيصال والأقربيّة، وهي المعبّر عنها بـ(السبل) فالسبيل غير الصراط المستقيم لأنّه يختلف ويتعدّد ويتكثّر باختلاف المتعبّدين السالكين سبيل العبادة»[٤].

فالسبل التي وردت جمعاً في النصّ المبارك، وإن لم تكن مذمومةً في نفسها، إلّا أنّها متعدّدةٌ يمكن أن يجامعها النقص والخطأ، أمّا الصراط فمجيئه مفرداً ووصفه بأنّه مستقيمٌ، أعطى مزيّةً مهمّةً وهي هيمنته على جميع السبل المؤدّية إلى الله تعالى[٥]،

---

(١) ينظر: العين (سبل): ج٧ ص٢٦٢؛ معجم مقاييس اللغة (سبل): ج٣ ص١٢٩؛ الصحاح (سبل): ج٥ ص١٧٢٤.

(٢) ينظر: الصحاح (صرط): ج٣ ص١١٣٩؛ تاج العروس (صرط): ج١٠ ص٣٢٠؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (صرط): ج٦ ص٢٧٥ـ٢٧٦.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص١٨؛ روح المعاني: ج١ ص٩٢.

(٤) الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٦٧.

(٥) ينظر: الميزان: ج١ ص٣٢ـ٣٣.

فتكون السبل ممدوحةً بقدر ارتباطها بالصراط؛ فإن ابتعدت فلا مدحة لها.

إنّ القرآن الكريم دعا إلى عقائد حقّةٍ، ومن أهمّ تلك العقائد عقيدة التوحيد؛ إذ إنّ الخالق تعالى واحدٌ؛ لذا جاء الصراط مفرداً ليعبّر عن تلك الحقيقة الحقّة، بخلاف السبل المتشعّبة والطرق المتعدّدة التي ربّما توصل الإنسان إلى الضلال، فتوحيد الصراط ليدلّ على أنّ الحقّ واحدٌ، أمّا السُّبُل فهي متكثّرةٌ[١]، فتحصّل: أنّ صيغة (الصراط) المفردة جاءت لتدلّ على تعظيم الدعوة الإسلاميّة والترغيب في الدين الحقّ الذي طريقه واحدٌ واضحٌ لا شبهة فيه[٢].

ثانياً: دلالة المفرد

أمّا الموارد التي اشتمل الحديث فيها على دلالة اللفظ المفرد فكثيرةٌ:

• ومن بينها ما جاء في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...**﴾ (آل عمران: ٧)، فقد ورد لفظ (**أُمّ**) مفرداً مسبوقاً بضمير (هنّ) الدالّ على الجمع؛ والأُمّ بمعنى أصل الشيء «وما ينضمّ إليه كثيره، وتتفرّع عنه فروعه، ومنه سمّيت خريطة الرأس الجامعة له: أُمّ الرأس وهي الدماغ، وسمّيت الراية الأُمّ، لأنّ الجيش ينضوي إليها، وسمّيت المدينة العظيمة أُمّ القرى، وأُصل ذلك أنّ الأُمّ حقيقةٌ في الوالدة»[٣].

أمّا علّة مجيء لفظ (أُمّ) مفرداً وقد سبقه ضمير الجمع (هنّ) فقد أجاب الحيدري بنقطتين:

أولاهما: أنّ هذه الآيات المحكمات تتنزّل من الكتاب منزلة أُمّه، فهي أصله

---

(١) ينظر: تفسير القرآن الكريم العظيم: ج٢ ص١٩٨؛ البيان في تفسير القرآن: ص٤٨٦؛ افتراق الأمّة: ص٦٧ـ٦٨.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٠ ص١٣٥.

(٣) تفسيرالتحرير والتنوير: ج٣ ص١٥٤؛ ينظر: التفسير الكبير: ج٧ ص١٨٥.

ومرجعه الذي يرجع إليها في فهم مقاصد الكتاب[١]، وبهذا تكون الآيات جمعاً إلّا أنّهن في الدلالة كالمفرد، فكلّ واحدةٍ من هذه الآيات مرجعٌ وأصلٌ، كما تقول: أصحابك عليَّ أسدٌ ضارٍ، أي كلّ واحدٍ كأسدٍ ضارٍ، إذ إنّهم جَروا مجرى شيءٍ واحدٍ بالفعل[٢]، فهم وإن كانوا جمعاً إلّا أنّ فعلهم واحد.

وثانيتهما: أنّ الآيات المحكمات جاء التعبير عنهنّ بـ(أُمّ) المفرد، لكون تلك المحكمات غير مختلفةٍ في أنفسها بل هي مؤتلفةٌ متّفقةٌ[٣]. فمجموع هذه الآيات المباركة يكون أصلاً محكماً، وليس كلّ آيةٍ هي أصلاً في نفسها، وبهذا يتّضح أنّ (أُمّ الكتاب) ـ أي: أصله ومرجعه ـ متكوّنٌ من مجموعة آياتٍ محكمة، وهذه الآيات بجمعها فيما بينها يتكوّن هذا الأصل والمرجع المهمّ، أمّا الآية المحكمة بمفردها فلا تعطي أصلاً محكماً يمكن الرجوع إليه من دون أخواتها الأُخريات[٤].

إنّ كلا الرأيين وإن كان فيه مقبوليّةٌ؛ إلّا أنّ الرأي الثاني أرجح من الأوّل، وذلك لأنّ الرأي الأوّل يستند إلى المجاز والحذف بتقدير كاف التشبيه، أمّا الثاني فهو مبنيٌّ على الحقيقة، وله ما يؤيّده في القرآن الكريم؛ مثلاً قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ**﴾ (المؤمنون: ٥٠)، فلم يقل: آيتين وإنّما أُفرد على معنى أنّ مجموعهما آيةٌ واحدةٌ[٥]، فتحصّل: أنّ الآيات المحكمات مهما كان عددها، فإنّها تمثّل أصلاً واحداً يرجع إليه في تأصيل المعنى القرآني، وإنّ (أُمّ) اللفظ المفرد دلّ على التعظيم؛ لأنّ المعنى القرآني مبنيٌّ على الانسجام والتوحّد لا التفرّق،

---

(١) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ص١٧١.

(٢) ينظر: معاني القرآن، للأخفش: ج٢ ص٢٠٨ـ٢٠٩؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٣٤٨؛ التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٩٥.

(٣) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ص١٧١؛ اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٩٠.

(٤) ينظر: مجمع البيان: ج٢ ص٢٣٩؛ تفسير السمعاني: ج١ ص٢٩٤؛ أنوار التنزيل: ج٢ ص٧.

(٥) ينظر: حقائق التأويل: ج١ ص٤؛ التفسير الكبير: ج٧ ص١٨٥.

وإنّ كلام الله تعالى واحدٌ لا تناقض فيه[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿...وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ...﴾ (البقرة: ٢٥٧)، فقد ورد لفظ **(الطاغوت)** في الآية المباركة ومعناه مجاوزة الحدّ في العصيان، وقد ورد في الذكر الحكيم في (ثمانية مواضع)[٢]، بصيغةٍ واحدةٍ ـ أي صيغة المفرد ـ. وقد تساءل المهتمّون بالشأن القرآني عن سرّ مجيء (الطاغوت) بصيغة المفرد في موضع الجمع؟ إذ إنّ الآية المباركة جمعت (الأولياء) وأفردت (الطاغوت). وقد أُجيب بعدّة أجوبةٍ منها: إنّ الطاغوت مصدرٌ يستوي فيه المفرد والجمع، كما يقال: رضاهم عدل [٣]. وقيل: إنّه اسمٌ مفردٌ كأنّه اسم جنسٍ يقع للكثير والقليل[٤]. وقيل: إنّه جمعٌ[٥] وإن كانت صيغته ذات طابعٍ مفرد. وقد رُدَّ هذا الرأي بأنّ (طاغوت) مفردٌ جمعه طواغيت[٦].

بين هذه الآراء المتعدّدة في استكناه صيغة (الطاغوت) ومجيئها مفردةً، نرى الحيدري يطرح رأياً، يقول فيه: «إنّ هنالك نوع افتراقٍ بين التعدّد في الأولياء للذين كفروا وبين نفس الطاغوتيّة، حيث جاءت الطاغوتيّة بالإفراد، وكأنّ الفقرة تريد أن توصلنا إلى حقيقةٍ قرآنيّةٍ خطيرةٍ، وهي أنّ التعدّد في مصداق الأولياء له جامعٌ مشتركٌ واحدٌ، وهو نفس الطاغوتيّة، أو كما يقال: الكفر أُمّةٌ واحدةٌ؛ فذلك التشرذم والتعدّد في مصاديق الأولياء عنوانهم الجامع هو

---

(١) ينظر: تفسير الثعلبي: ج٣ ص٩.

(٢) ينظر: البقرة: ٢٥٦؛ النساء: ٥١، ٦٠، ٧٦؛ المائدة: ٦٠؛ النحل: ٣٦؛ الزمر: ١٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير: ج٧ ص١٧؛ البحر المحيط: ج٢ ص٢٨١ـ٢٨٢.

(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ج١ ص٩٠؛ البحر المحيط: ج٢ ص٢٨٢ «وقد صرّح بأنّه مذهب سيبويه، ولم أعثر عليه في الكتاب».

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج٣ ص٢٨١ «وقد عزاه إلى المبرّد».

(٦) ينظر: فتح القدير: ج١ ص٢٧٥.

الطاغوت، بمعنى: أنّ الطاغوت اللاحق هو عينه الطاغوت السابق، وإن تعدّد مصداقه خارجاً، فليس هناك طواغيت، وإنّما أولياء تحت المظلّة الطاغوتيّة»[(١)].

يتّضح ممّا تقدّم: أنّ الحيدري يرى لفظ (طاغوت) مفرداً وهو مقصودٌ ولا يمكن أنْ يؤوّل بالجمع، خلافاً لمن قال إنّ الطاغوت مفردٌ أُريد به الجمع، فهذه الصيغة (الطاغوت) تشبه غطاء مفردٍ ضمّ تحته أفراداً متعدّدةً منذ بدء الخليقة إلى يوم الدين، فهو مفردٌ أُريد به الاستمراريّة، ويماثله في ذلك (سُنّة الله) الواردة في قوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾ (الأحزاب: ٦٢)، إذ إنّ سُنّة الله تعني جريان أمره منضبطاً، وهي مستمرّةٌ في مخلوقاته؛ لذا صحّ استعمالها مفرداً من دون الجمع[(٢)].

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٤٤٦.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٥٩٨.

الفصل الثالث

الدلالة النحويّة

توطئة

المبحث الأوّل: التقديم والتأخير

المبحث الثاني: الحذف والتقدير

المبحث الثالث: حروف المعاني ودلالاتها

المبحث الرابع: دلالة التعدّي واللزوم

المبحث الخامس: دلالة عود الضمير وتأثيره الدلالي

المبحث السادس: القصر والحصر

المبحث السابع: الأساليب النحويّة

توطئة

الدلالة النحويّة هي الدلالة التي تُستمدّ من نظام الجمل وترتيبها[1]، إذ إنّ علم النحو هو العلم الذي يدرس الكلمات في علاقاتها بعضها مع بعضها الآخر، فحين تكون الكلمة في جملةٍ يصبح لها معنىً نحويٌّ؛ بمعنىً آخر: تصبح لها وظيفةٌ معيّنةٌ تتأثّر بغيرها من الكلمات وتؤثّر في غيرها أيضاً. فعلم النحو لا يدرس أصوات الكلمات ولا بنيتها ولا دلالتها المعجميّة وإنّما يدرسها من حيث هي جزءٌ في الكلام تؤدّي فيه عملاً معيّناً[2].

إنّ لعلم النحو مكانةً مرموقةً في تحديد الدلالة؛ لأنّ «الكلام إنّما وُضع للفائدة، والفائدة لا تجنى من الكلمة الواحدة، وإنّما تُجنى من الجمل ومدارج القول»[3]. وقد التفت العلماء الأقدمون إلى مكانة الدلالة في النحو والنظم؛ إذ إنّ التركيب عندهم هو: «كلّ ما صلح به المعنى فهو جيّدٌ، وكلّ ما فسد به المعنى فمردودٌ»[4].

وإذا كان الإلمام بالمعارف ـ النظريّة منها والتطبيقيّة ـ من الضروريات التي يتوجّب على المفسّر واللغوي الإلمام بها «فمن الواضح جدّاً أنّ جميع العلوم الدينيّة مادامت مادّتها الأولى القرآن الكريم والسنّة الشريفة فإنّه لاغنى لها عن علوم اللغة العربيّة»[5].

---

(١) ينظر: دلالة الألفاظ: ص٣٦؛ الدلالة السياقيّة عند اللغويين: ص٤٥؛ مناهج البحث في اللغة: ص١٩٢.

(٢) ينظر: في التطبيق النحوي والصرفي: ص٧٧؛ أسس علم اللغة: ص٥٤؛ اللغة في الدرس البلاغي: ص١٥٢.

(٣) الخصائص: ج٢ ص٣١٣.

(٤) المقتضب: ج٤ ص٣١١.

(٥) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٩٠.

إنّ القرآن الكريم يمتلك أسلوباً متفرّداً في تراكيبه وعرضه الحقائق بصورةٍ فاقت كلّ ما تقدّمها وما لحق بها[١]، ومن ثَمّ فإنّ التأمّل في الآيات المباركة والوقوف على تراكيبها، يفضي بنا إلى علاقاتٍ تركيبيّةٍ هي فوق حدود العلاقات والحدود النحويّة، لأنّ النظم القرآني معجزٌ باتّصال آياته وسوره، إذ توضع الكلمة فيه في مكانها المحدّد، لتكون مبعث إيحاءٍ، ومكمن رمزٍ، ومنطلقاً لمعانٍ هي مزيجٌ من لغة العقل والعاطفة[٢].

لقد كان للحيدري عنايةٌ خاصّةٌ بالبناء التركيبي للنصّ القرآني، فهو يرى أنّ المفردة القرآنيّة هي إحدى الأدوات المهمّة في البناء الجملي للنصّ، وهي ليست غايةً في ذاتها بل هي وسيلةٌ للتوصّل إلى البناء التركيبي للنصّ الذي يؤدّي الهدف الدلالي للنصّ القرآني[٣]، لهذا كانت له عنايةٌ فائقةٌ بالقضايا النحويّة، فتفسيره للنصّ القرآني يكشف لنا اطّلاعه الواسع على آراء مَن سبقه من النحويين واللغويين، وامتلاكه لملكةٍ نحويّةٍ تظهر في أحيانٍ متعدّدةٍ عند وقوفه مفسّراً لآيٍ من الذكر الحكيم، وقد عرض لعددٍ من الظواهر النحويّة تكشف عنه المباحث الآتية:

---

(١) ينظر: فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب: ص١٣؛ البيان في تفسير القرآن: ص٣١ـ٣٣.

(٢) ينظر: البحث الدلالي في تفسير من وحي القرآن للسيّد محمّد حسين فضل الله «أطروحة دكتوراه»: ص٩١؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٢٣٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٢٥٠ـ٢٥١.

المبحث الأوّل

التقديم والتأخير

إنّ الجملة العربيّة وإن كانت غير متميّزةٍ في ترتيب أجزائها، إلّا أنّ النحويّين تركوا لنا رتباً لأجزاء الكلام ينبغي أن تحفظ، وإنّ الخروج عن هذه الرتب يمثّل عدولاً عن اللغة النفعيّة إلى اللغة الإبداعيّة (الانفعاليّة)(١)، وقد وُصِفَ التقديم والتأخير بأنّه «بابٌ كثيرٌ الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ لك عن بديعه، ويفضي بك إلى لطيفه، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك ولَطُفَ عندك، أن قُدّم فيه شيءٌ، وحُوّل اللفظ عن مكانٍ إلى مكانٍ»(٢).

ولسمة الإعراب أهمّيةٌ بالغةٌ في اللغة العربيّة، إذ إنّها أتاحت للمتكلّم حريّة بناء الجملة وتشكيل عناصرها، وقد فهم النحويّون العرب هذه الظاهرة على أنّها تسمح لنصوص اللغة بصياغة جملها وترتيب مفرداتها من غير موانع معنويّةٍ، لأنّ سامعها يدرك ما يعنيه المتكلّم حين يتصرّف في الجملة تقديماً وتأخيراً(٣).

والتقديم والتأخير من الأبواب التي اعتنى بها علماء العربيّة غاية العناية، فقد أثبتوا أنّه لا يمكن أن يرد في الكلام إلّا لفائدةٍ يؤدّيها، وقد قسّم عبد القاهر الجرجاني التقديم على قسمين: تقديمٌ على نيّة التأخير، وهو النوع الذي يكون فيه

---

(١) ينظر: البلاغة الأسلوبيّة: ص٣٢٩؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٢٥٧؛ أسرار البلاغة: ص٥ـ٦.

(٢) دلائل الإعجاز: ص١٠٦.

(٣) ينظر: في النحو العربي نقدٌ وتوجيه: ص٧٣؛ حيويّة اللغة بين الحقيقة والمجاز: ص٣٠٥؛ البحث الدلالي في تفسير من وحي القرآن «أطروحة دكتوراه»: ص٩٣.

المقدّم باقياً على حكمه الذي كان له قبل التقديم، والآخر تقديمٌ لا على نيّة التأخير وهو التقديم الذي يُنقل فيه المقدّم من حكمٍ إلى حكمٍ آخر، ومن إعرابٍ إلى إعرابٍ آخر[١]. وقد كان منطلقه في هذا التقسيم من المعنى والدلالة فهو لم ينظر إلى تغيّر الإعراب فحسب، وإنّما نظر إلى اختلاف المعاني باختلاف صور التركيب[٢].

ولمّا كان التقديم والتأخير يأتي لأسبابٍ يقتضيها السياق، لذا فقد حدّد علماء العربيّة كثيراً من أغراضه؛ يقول سيبويه: «كأنّهم إنّما يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمّانهم ويعنيانهم»[٣].

وقد كانت عناية الحيدري بهذا الوجه من النظم واضحةً؛ إذ تمثّلت تلك العناية بكثرة الإشارات التي تطرّق إليها، وتعدّد طرق معالجته للنصوص القرآنيّة التي وقف عندها، ويمكن تقسيم التقديم والتأخير المذكور على أقسامٍ هي:

(١) التقديم في المفردة

وقد ورد هذا النوع كثيراً.

• فمن ذلك: تقديم المفعول على فعله وجوباً، ففي قوله تعالى: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ (الفاتحة: ٥) وقف الحيدري موضّحاً سرّ تقديم الضمير المنفصل (**إيّاك**) في الموضعين ـ «إيّاك نعبد» و«إيّاك نستعين» ـ إذ رأى أنّ ضمير النصب المنفصل قُدِّمَ لأجل الحصر، إذ أفاد الدلالة على المخاطب بوجود كاف الخطاب فيه، وعبّر عن حصر العبادة والاستعانة به تعالى[٤]، فالحيدري يرى أنّ التقديم

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز: ص١٠٦ـ١٠٧.

(٢) ينظر: دراسات في البلاغة العربيّة: ص٣٨؛ بلاغة التراكيب دراسة في علم المعاني: ص١١٦ـ١١٧.

(٣) الكتاب: ج١ ص٦٨.

(٤) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٢٢.

للضمير المنفصل الواقع موقع المفعوليّة جاء معبّراً عن الحصر الحقيقي.

وقد اختلفت آراء العلماء في دلالة التقديم، فمنهم مَن رأى أنّ التقديم عبّر عن الاختصاص[1]، في حين رجّح بعضهم مجيئه لدلالة العناية والاهتمام[2]، أو أنّه جاء للتعظيم[3]، وقد تردّد الزركشي بين أن يكون للتعظيم والاهتمام، أو أن يكون للاختصاص، ولم يرجّح رأيا على آخر[4]. وقد رأى ابن الأثير أنّ التقديم لم يأتِ للاختصاص وإنّما جاء لمكان نظم الكلام، ومراعاة حسن النظم السجعي[5]، فهو يصرّح أنّ التقديم ما جاء إلّا لتناسب البنية الشكليّة، إذ إنّ إيقاع الكلام وترتيب الألفاظ هو الغاية من التقديم[6]. أمّا عبد القاهر الجرجاني الذي يقول: «واعلم أنّ من الخطأ أن يقسّم الأمر من تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام، وغير مفيدٍ في بعضٍ، وأن يعلّل تارةً بالعناية، وأخرى بأنّه توسعةٌ على الشاعر والكاتب، حتّى تطّرد لهذا قوافيه ولذلك سجعه؛ ذاك لأنّ من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدلّ تارةً ولا يدلّ أخرى»[7]، فهذا القول يمكن أن يكون ردّاً على ابن الأثير الذي لا يرى للتقديم غرضاً غير الغرض اللفظي والشكلي المتمثّل بجمال الأسلوب واستحسان الرصف.

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٣٠؛ الحاشية على الكشّاف: ج١ ص٣٠؛ التعبير القرآني: ص٤٠٩.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص١٤١؛ الجامع لأحكام القرآن: ج١ ص١٤٥؛ المحرّر الوجيز: ج١ ص٧٢.

(٣) ينظر: التفسير الكبير: ج١ ص١٠١.

(٤) ينظر: البرهان: ج٣ ص٢٣٥ـ٢٣٦.

(٥) ينظر: المثل السائر: ج٢ ص١٧٣ـ١٧٤.

(٦) ينظر: المباحث الدلالية في تفسير من وحي القرآن «أطروحة دكتوراه»: ص٩٤.

(٧) دلائل الإعجاز: ص١١٠.

إنّ التقديم جاء دالّاً على حصر العبادة والاستعانة وهو حصرٌ أفاد توحيد العبادة وتوحيد الأفعال؛ ولهذا صرّح الحيدري بأنّ الحصر في الآية المباركة أعطى معاني إضافيّةً منها:

أوّلاً: تنبيه العابد من أوّل الأمر على أنّ المعبود هو الله تعالى، فلا يلتفت لسواه أبداً، ولا يتكاسل في الطاعات، ولا يثقل عليه تحمّل العبادات، فذِكرُ (إيّاك) مقدّماً يُحضر في قلبه معرفة الربّ جلّ في علاه.

ثانياً: إنّ تقديم (إيّاك) هو تقديمٌ لما هو مقدّمٌ في الوجود؛ إذ إنّ (إيّاك) عبّرت عن البارئ تعالى، فهو عزّ وجلّ متقدّمٌ في الوجود والشرف على الممكن (أي المخلوق)، ولهذا وجب أن يكون ذكره متقدّماً على ذكر غيره.

ثالثاً: إنّ التقديم إشارةٌ إلى حال العارف بالله، إذ ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أوّلاً وبالذات، وإلى العبادة من حيث إنّها وصلةٌ إليه تعالى[(١)].

وقد وقف الحيدري متأمّلاً سورة الشمس المتكوّنة من آياتٍ قصارٍ «ذات القافية الواحدة، والإيقاع الموسيقي الموحّد، تتضمّن عدّة لمساتٍ وجدانيّةٍ تنبثق من مشاهد الكون وظواهره التي تبدأ بها السورة، والتي تظهر كأنّها إطار الحقيقة الكبيرة التي تتضمّنها السورة، حقيقة النفس الإنسانيّة واستعداداتها الفطريّة»[(٢)].

• ومن مواطن التقديم للمفردة ما جاء في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، فقد عَقَدَ الحيدري مقارنةً بين الجملة القرآنيّة الأولى التي بدأت بلفظ الجلالة (**الله**)

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٢٢؛ تفسير القرآن الكريم للسيد مصطفى الخميني: ج٢ ص٢٢ـ٢٣.

(٢) في ظلال القرآن: ج٨ ص٥٨٧.

وبين تركيب الجملة الثانية أي جملة ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**﴾، فهي وإن جاءت لتدلّ على قيادة الطاغوت للكفّار، إلّا أنّ القائد (أي الطاغوت) جاء متخلّفاً متأخّراً، وقد تحدّث عن التقديم في المقطع الأوّل من الآية المباركة وعرّج على الحديث عن التأخير في المقطع الثاني من الآية نفسها، إذ يقول: «إنّ التركيب الجملي لهذه الفقرة [أي فقرة: والذين كفروا] يختلف كثيراً عن التركيب الجملي للفقرة السابقة [أي فقرة: الله وليّ الذين آمنوا]، فالفقرة السابقة تبتدئ بالله تعالى وتخبر عنه بأنّه وليّ الذين آمنوا، فلم تقدّم على اسم الذات المقدّسة شيئاً، وهو قوله ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾، في حين إنّنا نجد أنّ جميع مفردات فقرة البحث تقدّمت على مفردة: (الطاغوت)، وهذا التأخير وذلك التقديم يحقّقان لنا مستوىً عميقاً جدّاً من المقابلة بينهما، فمن مقتضيات المقابلة أن يأتي صاحب الولاية الواحدة المطلقة ـ وهو الله تعالى ـ في الصدارة، تعظيماً وتشريفاً، وأن يأتي صاحب الولاية المتفرّقة المحدودة في الذيل، توهيناً له وتضعيفاً»[1]، فالجملتان في الآية المباركة حملت كلٌّ منها دلالةً، فتقديم الذات المقدّسة جاء ليدلّ على التعظيم والتشريف للذات المقدّسة، بخلاف التأخير لمفردة (الطاغوت) التي حملت بتأخيرها دلالة التضعيف والتوهين والذلّة للمتأخّر.

• ومن موارد تقديم المفردة ما جاء في تقديم ظرف الزمان (**اليوم**)، في قوله تعالى: ﴿**...الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾ (المائدة: ٣)، إذ تقدّم (اليوم) على متعلّقه، وفي ذلك يقول الحيدري موضحاً: اليوم «ظرفٌ متعلّقٌ بقوله: (يئس) وإنّ التقديم للدلالة على تفخيم أمر اليوم وتعظيم شأنه؛ لما فيه من خروج الدين من مرحلة القيام بالتقييم الشخصي إلى مرحلة القيام بالتقييم النوعي، ومن صفة

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٤٤٦.

الظهور والحدوث إلى صفة البقاء والدوام»[١]. وقد رأى الزمخشري أنّ «(اليوم) لم يُرد به يوماً بعينه وإنّما أراد به الزمان الحاضر وما يتّصل به ويدانيه من الأزمنة الماضية والآتية كقولك: كنت بالأمس شابّاً واليوم أشيب، فلا تريد بالأمس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك»[٢]، فهو يرى أنّ هذا اليوم الذي جيء به مقدّماً، لم يرد به يوماً بعينه، بل إنّه جِيء به للإطلاق من دون تقييدٍ بزمانٍ.

لقد كان أهمّ غرضٍ من أغراض تقديم الظرف هو الاختصاص والحصر[٣]، لذا نجد «اليومَ» ـ كما يرى الحيدري ـ محدّداً ومشخّصاً، إذ إنّ التقديم جعله يدلّ على الاختصاص بزمانٍ معيّنٍ دون سواه، وبهذا يكون التقديم للظرف (اليوم) حمل أكثر من دلالةٍ؛ إذ هو يومٌ محدّدٌ ومشخّصٌ، وهو يومٌ معظّمٌ ومكرّمٌ عند الله تعالى، وفضلاً عن ذلك: هو يوم دلّ على صفة الدوام والبقاء والثبات في تعظيم الدين الحنيف[٤].

(٢) تقديم شبه الجملة

لقد ورد تقديم شبه الجملة في القرآن الكريم وهو يحمل مضامين متعدّدةً:

• من ذلك تقديم الجارّ والمجرور؛ ففي قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ**﴾ (الأحزاب: ٧)، جاء النصّ المبارك عادّاً الأنبياء الكرام عليهم السلام على وفق ترتيب أزمنتهم، مبتدئاً بالنبيّ نوحٍ عليه السلام ومختتماً بالنبيّ عيسى عليه السلام، إلّا أنّ الآية المباركة

---

(١) الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٣٩.

(٢) الكشّاف: ج١ ص٥٩٣؛ ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٦ ص١٠٠ـ١٠١؛ إعراب القرآن الكريم وبيانه: ج٢ ص١٧٨ـ١٧٩.

(٣) ينظر: معاني النحو: ج١ ص١٤٠؛ الدراسات النحويّة في تفسير ابن عطية: ص٣١٣ـ٣١٤.

(٤) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٣٩.

قدّمت شبه الجملة (منك)، وقد أثبت المفسّرون أنّ الضمير في (منك) يعود على النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله[1]. وقد صرّح الحيدري أنّ هذا التقديم جاء للتدليل على أفضليّة النبيّ صلّى الله عليه وآله؛ إذ يقول: «من الأدلّة ـ أيضاً ـ على أفضليّة النبيّ صلّى الله عليه وآله قول الله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ...**﴾؛ وهو دالٌّ على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله هو أفضل الأنبياء والمرسلين جميعاً، ذلك لأنّ نبيّنا صلّى الله عليه وآله وإن كان آخر النبيّين مبعثاً، إلّا أنّ الآية قدّمته صلّى الله عليه وآله في أخذ الميثاق على نوحٍ عليه السلام الذي هو أوّل الأنبياء من أولي العزم، ثمّ يأتي مَن يليه من بقيّة أولي العزم. ومن الواضح أنّ هذا التقديم لم يأتِ جزافاً؛ إذ لا موضع للجزاف في القرآن، ولا معنى له في كتاب الله وكلماته»[2].

فتقديم شبه الجملة من الجارّ والمجرور (منك) دلّ على التفضيل والتشريف لمكانة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله ـ كما صرّح بذلك الحيدري ـ إلّا أنّ هذه الدلالة ليست قطعيّةً بل هي محتملةٌ. أي: إنّ التقديم ليس بالضرورة أن يكون للتفضيل، فالنبيّ صلّى الله عليه وآله مفضّلٌ وهذا لا شكّ فيه، لكن ليس بالضرورة أن يكون من دليل هذه الآية المباركة، بل هناك مواضع أخرى؛ إذ إنّ التقديم والتأخير من الأساليب التي تؤكّد قدرة المنشئ وموهبته، ولهذا يأتي التقديم والتأخير دالّاً على التوسّع وإعطاء النصّ طاقةً إيحائيّةً أوسع ممّا لو لم يكن في النصّ تقديم[3]. لذا نجد المختصّين بالشأن القرآني وإن اتّفقوا في أنّ شبه

---

(١) ينظر: معالم التنزيل: ج٣ ص٥٠٨؛ تفسير العزّ: ج٢ ص٥٦١؛ الميزان: ج١٦ ص٢٧٨.

(٢) دروس في علم الإمام: ص٨٨.

(٣) ينظر: الجملة العربيّة والمعنى: ص١٦٢؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٢٦٠.

الجملة (منك) مقدّمة، وأنّ كاف الخطاب (الضمير المتّصل) يعود على النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، إلّا أنّهم تعدّدت وجهات نظرهم في استكناه سرّ التقديم لشبه الجملة، إذ قال جملةٌ منهم: إنّ التقديم جاء معبّراً عن مكانة الخلق، فالنبيّ صلّى الله عليه وآله وإن كان في هذه النشأة آخراً، إلّا أنّه في النشأة الأولى كان الأوّل[١]؛ مستندين في تصحيح ما يروون، للمنقول من قوله صلّى الله عليه وآله: «**كنت أوّل الناس في الخلق وآخرهم في البعث**»[٢]؛ وقيل: إنّه قُدِّمَ صلّى الله عليه وآله للتعظيم والتفضيل[٣]، وقيل: قُدِّمَ لمزيد خطره وجلالته صلّى الله عليه وآله[٤]. إلّا أنّ ابن المنير الإسكندري (ت: ٦٨٣هـ) يرى أنّه وإن كان للنبيّ صلّى الله عليه وآله المكانة العظمى والشرف الأسنى، إلّا أنّ التقديم لم يأتِ للتشريف بل جاء للاختصاص، لأنّه صلّى الله عليه وآله هو المخاطب في القرآن الكريم من دون بقيّة الأنبياء عليهم السلام؛ ولذلك كان تقديمه يدلّ على اختصاصه بالخطاب[٥]. فالدلالات التي ذُكرت تحتمل الصواب جميعاً؛ ويبدو أنّ الأقرب إلى الصواب هي دلالة التقديم على التفضيل والتشريف والتعظيم لمكانة النبيّ الأعظم، فهو صلّى الله عليه وآله شُرِّف على جميع الخلق لمكانته السامية التي لم يبلغها نبيٌّ مرسلٌ ولا ملَكٌ مقرّبٌ[٦].

• ومن موارد تقديم شبه الجملة ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ**

---

(١) ينظر: تفسير السمعاني: ج٤ ص٢٦١؛ معالم التنزيل: ج٣ ص٥٠٨.

(٢) كشف الخفاء: ج٢ ص١٢٨؛ الجامع الصغير: ج٢ ص٢٩٦.

(٣) ينظر: أنوار التنزيل: ج٤ ص٣٦٥؛ الميزان: ج١٦ ص٢٧٨؛ تفسير السمرقندي: ج٣ ص٤٢.

(٤) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٧ ص٩٢؛ روح المعاني: ج٢١ ص١٥٤.

(٥) ينظر: الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج٣ ص٢٥١ـ٢٥٢.

(٦) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٨٨؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١٣ ص١٧٥.

الْحُسْنَى...﴾ (الأعراف: ١٨٠)، فقد تقدّم الجارّ والمجرور (لله) على المبتدأ (الأسماء) وهذا التقديم أفاد القصر، وفي ذلك يرى الحيدري أنّ تقديم شبه الجملة (لله) على المبتدأ (الأسماء) ومجيئه معرّفاً بـ(أل) أفاد ـ هذا الأسلوب ـ القصر، فيكون مقتضى التعبير: أنّ كلّ اسمٍ أحسن فهو لله تعالى لا يشاركه فيه أحدٌ، وإذا ما انتسبت بعض المعاني لغيره تعالى كالعلم والحياة والخلق والرحمة فالمراد بكونها لله فحقيقتها له وحده لا شريك له[1]. ثمّ إنّ هذا التعبير جاء لتنبيه المؤمنين على كيفيّة ذكره تعالى وكيفيّة المعاملة معه تعالى، فالقصر أفاد: أنّ الله تعالى كاملٌ لذاته وكمال كلّ ما سواه فهو حاصلٌ بوجوده وإحسانه[2].

• ومن موارد التقديم قوله تعالى: ﴿...لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، إذ تقدّم شبه الجملة من الجارّ والمجرور على المبتدأ، وفي هذا الموضع يقول الحيدري: «فمن الثابت في قواعد اللغة العربيّة أنّ تقديم الجارّ والمجرور يدلّ على الانحصار، كما في قولنا: له الدار، أي: لا لأحدٍ غيره، بخلاف ما لو قلنا: الدار له، فإنّه من الممكن تصوّر شراكة غيره معه»[3]. وثمّة مسألةٌ أخرى أنّ اللام الجارّة تخرج لمعانٍ متعدّدةٍ ومن بين تلك المعاني الملك[4]، وهي تفيد القصر بتقدّمها كما أسلفنا؛ فيكون التعبير القرآني دالّاً على انحصار الملكيّة بالله جلّ شأنه.

وعن سرّ التعبير بأسلوب القصر رأى الحيدري أنّ التعبير بأسلوب التقديم والتأخير الدالّ على الانحصار عبّر عن اختصاص وانحصار الملك به تعالى،

---

(١) ينظر: الأسماء الحسنى: ص١١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج١٥ ص٦٨؛ إرشاد العقل السليم: ج٣ ص٢٩٦.

(٣) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٦٤.

(٤) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص٢٧٥.

وهذا القصر الحقيقي كان لمقتضى خالقيّته تعالى للسماوات والأرض؛ فهو العلّة التامّة في الإيجاد والديمومة، ولو أَوكل تدبيرها ـ فضلاً عن ملكيّتها ـ لغيره لساختا[١].

• ومن موضع التقديم، ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الزمر: ٤٤)، إذ قُدِّمَ شبه الجملة من الجارّ والمجرور (لله) على المبتدأ (الشفاعة) وقد أفاد هذا التقديم قصر الشفاعة به تعالى، وقد رأى الحيدري أنّ التعبير بالتقديم أفاد القصر الحقيقي الذي عبّر عن عود الشفاعة واختصاصها به جلّ شأنه[٢].

إنّ اللام المتقدّمة في النصّ المبارك تفيد الملكيّة كما أسلفنا، فيكون التعبير أفاد قصر المالكيّة للشفاعة بالله تعالى[٣]. وقد رأى الحيدري أنّ التعبير بالتقديم في الآية المباركة دلّ على ملكيّته المطلقة، فالآية وإن صرّحت بامتلاكه تعالى للشفاعة وهي في الظاهر تعبّر عن جزء الملك، إلّا أنّها تلمّح أنّه تعالى مالكٌ مطلقٌ، لأنّه من خلال الشفاعة وهي جزء الملك تصل إلى الملك المطلق، إذ في الشفاعة يتمّ تعيين المستحقّ من غيره، ويتمّ معرفة هويّة الشافع والمشفوع له وما إلى غيرها من المعرفة التي تؤدّي إلى العلم المطلق قطعاً؛ وبهذا تصل إلى الملك المطلق للخالق المقتدر[٤].

(٣) التقديم بين الجمل

ذكرت مواطن من التقديم والتأخير بين الجمل التي ينبغي الوقوف عندها:

• من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)،

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٦٥.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ج٣ ص٢٢٢.

(٣) ينظر: الميزان: ج١٧ ص٢٧٠.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٢٥.

إذ تقدّمت العبادة على الاستعانة، وقد ذُكِرَ في سرّ تقديم هذا الجملة آراءٌ:

منها: لأنّ العبادة وسيلةٌ وأمّا الاستعانة فهي حاجةٌ و«لأنّ تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها»(١).

وقيل: إنّ «وجه تقديم قوله إيّاك نعبد وإيّاك نستعين: أنّ العبادة تقرّب للخالق تعالى، فهي أجدر بالتقديم في المناجاة. وأمّا الاستعانة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه، فناسب أن يُقدّم المناجي ما هو من عزمه وصنعه على ما يسأله ممّا يعين على ذلك»(٢).

وقيل: إنّ العبادة هي علّة خلق الكائن الحيّ، وهي الغاية من خلق المخلوقات، وأمّا الاستعانة فإنّها وسيلةٌ للقيام بالعبادة، فكانت العبادة أَولى لأنّ الغاية مقدّمةٌ على الوسيلة(٣).

وقد تأمّل الحيدري هذه الآراء، ثمّ وجد رأياً آخر خالف فيه مَن تقدّمه، إذ إنّه يرى أنّ الآية المباركة جاءت لتثبت دلالة الإخلاص في العبادة، ولهذا قدّمت تلك العبادة للاهتمام بها، ولكن ربّما يقع في نفس العبد شيءٌ من الكبر والعُجب أو الاستقلاليّة، لهذا جيء بالاستعانة. فالحيدري يرى أنّ الآية المباركة جاءت لدفع النقص في الإخلاص؛ فنراه يقول: «لمّا كان إظهار العبوديّة في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا يشتمل على النقص من حيث المعنى ومن حيث الإخلاص، إلّا ما في قول العبد من نسبة العبادة إلى نفسه المشتمل بالاستلزام على دعوى الاستقلال في الوجود والقدرة والإرادة مع أنّه مملوكٌ، والمملوك لا يملك شيئاً، فكأنّه تُدورك ذلك بقوله تعالى: ﴿وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، أي إنّما ننسب العبادة إلى أنفسنا

---

(١) الكشّاف: ج١ ص٦٥ـ٦٦.

(٢) تفسير التحرير والتنوير: ج١ ص١٨٦.

(٣) ينظر: لمسات بيانيّة: ص٤٢.

وندّعيه لنا مع الاستعانة بك لا مستقلّين دونك»[١]، فالحيدري يرى أنّ التقديم جاء لعاملٍ نفسيٍّ، فالتصريح بالعبادة في النصّ المقدّس وإن كان يدلّ على الإخلاص في معناه إلّا أنّ نفس المتكلّم ربّما يقع فيها شائبة الشرك والاستقلال، لذا ورد النصّ المقدّس ذاكراً الاستعانة ليكبح جماح تلك النفس التي تريد الاستقلال والعُجب والتكبّر.

• وفي المعنى نفسه من التقديم بين الجمل الذي أثبت لنا اهتمام الحيدري بالشأن الدلالي واستجلاء المعاني التي يخرج إليها النصّ المقدّس، نجده يقف عند قوله تعالى: ﴿...**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فقد رأى الحيدري ورود تقديمٍ بين الجمل، وهذا التقديم جاء لمقاصد دلاليّةٍ؛ إذ يقول: «ومن لطائف هذه الفقرة: تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تعالى، فقد تقدّم منّا في موضوعه: أنّ رفع المانع يهدف إلى إيصال داعي الفطرة لمطلوبه، وهنا يلاحظ: أنّ المانع الحقيقي من الإيمان الحقيقي بالله تعالى هو وجود الطواغيت التي تُعبد في الأرض من دون الله تعالى»[٢]، فهو وإن لم يصرّح فإنّه يلمّح إلى أنّ التقديم في النصّ المقدّس جاء ليعبّر عن الاهتمام والعناية، إذ إنّ الشيء المانع من الإيمان هو الكفر، لذا وجب إزالته والتخلّص منه.

ثمّ إنّ تقديم الكفر على الإيمان يستلزم ـ كما يرى الحيدري ـ إعطاء دلالاتٍ أخرى منها: أنّ تقديم الكفر بالطاغوت يحمل دلالة النهي والكفّ عن متابعة الطاغوت، لأنّه السبب الحقيقي لطمس الفطرة السليمة التي بها يُعرف الله تعالى[٣]، فهذا التقديم أفاد الكفّ، وفيه إشارةٌ إلى أنّ الجملة الخبريّة بوجود

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٢٧.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٦٦.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

التقديم حملت معنى الإنشاء والطلب، وهي أيضاً تحمل إشارةً إلى التوبة والإقلاع عن الذنوب التي يتوجّب على الإنسان تركها قبل الإيمان بالله تعالى[(١)].

وإذا ثبت أنّ القرآن الكريم يراعي الظلال النفسي والتناسب اللفظي لألفاظ النصّ جميعاً، ففي تقديمه وتأخيره ترويضٌ لتلك الظلال النفسيّة للّفظة لتلائم الفضاء النفسي بأكمله[(٢)]، لذا فإنّ تقديم الكفر بالطاغوت جاء ليناسب التركيب الذي يناسبه الفعل الواقع في الجزاء[(٣)]، ولهذا نجد الحيدري يرى في هذا التقديم دلالة التناسق والتناسب بين المقدّمة والنتيجة، إذ يصرّح بـ«أنّ الكفر بالطاغوت ضرورةٌ لابدّ منها، تتعلّق بالتمسّك بالعروة الوثقى. فما لم يحصل كفرٌ به، لا يحصل تمسّكٌ بها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الطاغوتيّة ليست مانعةً من الإيمان بالله فقط، وإنّما مانعةٌ من التمسّك بعروته الوثقى، ولكي تصل النوبة للتمسّك لابدّ من وقوع الكفر الحقيقي المطلق بالطاغوت»[(٤)].

إنّ التقديم يحمل في مضامينه دلالة التوسّع في المعنى وإعطاء دلالاتٍ محتملةٍ أكثر من سابقتها[(٥)]، لذا نجد الحيدري يضيف دلالةً أخرى؛ إذ إنّه يحتمل أنّ التقديم في الآية المباركة جاء ليعبّر عن مسألةٍ نفسيّةٍ سلوكيّةٍ وأخلاقيّةٍ، ومضمون تلك الدلالة أنّ الإنسان يتوجّب عليه أن يُزيل عن نفسه كلّ شائبةٍ من شوائب الكفر والشرك حتّى تكون نفسه مهيّأةً لاستقبال الفيض الإلهي المتمثّل

---

(١) ينظر: التفسير الكبير: ج٧ ص١٧؛ إرشاد العقل السليم: ج١ ص٢٥٠.

(٢) ينظر: أدبية النص القرآني «أطروحة دكتوراه»: ص٥٧.

(٣) ينظر: الميزان: ج٢ ص٣٤٤.

(٤) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٦٧.

(٥) ينظر: الجملة العربيّة والمعنى: ص١٦٢؛ صور من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشّاف (بحوث ومقالات): ص٣٧٢.

بالإيمان بالله تعالى والاعتقاد الصحيح برسله وأنبيائه[(١)].

• ومن موارد التقديم والتأخير في الجمل التي وقف عندها الحيدري ما جاء في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، فقد رأى أنّ التقديم لأهل الإيمان على أهل الكفر في الآية المباركة جاء دالّاً على التوكيد للحقائق القرآنيّة التي طالما صرّح بها القرآن الكريم، وهي انتصار كفّة الخير على كفّة الشرّ، فيقول الحيدري مجلياً سبب التقديم ـ كما يرى ـ: أنّ التقديم جاء لـ«نكتةٍ تكمن في إبراز وتوكيد الاستراتيجيّة القرآنيّة في التعاطي مع الطبيعة الإيمانيّة على أنّها هي الأصل، وأنّ الكفر هو مجرّد حالةٍ عارضةٍ، فاستعراض الطبيعة الإيمانيّة أوّلاً... مقدّماً إيّاها على الحالة العارضة»[(٢)].

وألمح كذلك إلى دلالةٍ أخرى فذكر أنّ تقديم أهل الإيمان على أهل الكفر هو من باب التشريف والتعظيم لأهل الإيمان؛ إذ إنّهم يمثّلون الحالة الطبيعيّة والشيء الذي ينطلق من فطرةٍ سليمةٍ ومن أُسٍ متينٍ[(٣)]. وهذه الدلالة عدّها الدارسون من أغراض التقديم[(٤)].

من كلّ ما تقدّم يتّضح: أنّ التقديم والتأخير في النصّ المقدّس حمل معاني متعدّدة، وعبّر عن دلالاتٍ كثيرةٍ تجلّت من خلال هذا الأسلوب، إذ إنّ التقديم والتأخير لم يأتِ جُزافاً وإنّما جاء لأسبابٍ يقتضيها المقام وسياق القول.

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٦٨.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٩٢.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: البرهان: ج٢ ص٣٥ـ٣٦.

المبحث الثاني

الحذف والذكر

إنّ الجملة العربيّة جملةٌ إسناديّةٌ؛ تكتمل بنيتها الشكليّة بذكر ركنَي الإسناد، وربّما اقتضى الأمر ذكر ما يتعلّق بهما أحياناً؛ وبهذا الذكر تتمّ المطابقة بين الصورة الذهنيّة والشكل اللفظي الذي يمثّل جسدها، أمّا لو فقد التركيب شيئاً من ذلك فهذا يعني حدوث الحذف في الجملة[١]، إذ إنّ هذا الحذف هو عدولٌ عن الأصل التركيبي، لأنّ التطبيق العملي يقتضي إسقاط أحد الأركان الإسناديّة معتمداً على دلالة القرائن المقاليّة أو الحاليّة[٢].

وإذا كان الحذف في العبارة يُعدّ جانباً إيقاعيّاً له أثره الكبير في الحدّ من طول تلك العبارة بما يتناسب والدفقة الشعوريّة من جهةٍ، وبما يتناسب مع التعبير الإيقاعي من جهةٍ أخرى، فيقرع به أسماعاً غير واعيةٍ ويهزّ مشاعر غير صاغيةٍ[٣]، فقد وُصِف بأنّه «بابٌ دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيهٌ بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُبن»[٤].

إنّ الذكر والحذف قد يولّد كلٌّ منهما معنىً جديداً، وقد اعتنى العلماء بهما

---

(١) ينظر: اللغة في الدرس البلاغي: ص١٨٠؛ دور البنية الصرفيّة: ص٢٠٢.

(٢) ينظر: البلاغة والأسلوبيّة: ص٣١٣؛ اجتهادات لغويّة: ص٢٦١؛ حيويّة اللغة بين اللغة والمجاز: ص٢٩١؛ شعر أبي تمام دراسة نحويّة: ص٢١٣؛ أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء في ضوء علم اللغة الحديث: ص١٦٣.

(٣) ينظر: الأسس الجماليّة للإيقاع البلاغي في العصر العبّاسي: ص٢٢١؛ تطوّر البحث الدلالي: ص٢٢ـ٢٣.

(٤) دلائل الإعجاز: ص١٤٦.

معاً، فقد ذكروا للحذف أغراضاً لا يغني الذكر غناءه فيها، كما أنّ للذكر أغراضاً لا يمكن للحذف أن يؤدّيها عنه، فالذكر في مواطنه بليغٌ مطابقٌ، والحذف في مواطنه بليغٌ مطابقٌ كذلك[١].

وقد عُرِفَ القرآن الكريم بسموّ التركيب وتفوّقه على البناء اللغوي العادي، فالكلمة في النصّ القرآني لا تذكر إلّا إذا اقتضاها المقام وتطلّبها النظم، ولا تحذف إلّا وحذفها أبلغ وأنسب، إذ إنّ التركيب القرآني لا جزاف فيه ولا حشو، ولا تطويل يفسد التركيب، فإنّ الكلمات في النصّ المبارك تُسبك سبكاً مرافقاً لما يتطلّبه الموقف لتؤدّي المعاني بسهولةٍ ويسرٍ[٢]؛ لذا فإنّ جماليّات الذكر والحذف تتجلّى حينما يتمكّن النصّ القرآني من توظيف الألفاظ للوصول بها إلى أبعد مستويات الإعجاز الإبداعي في البعدين الجمالي والإبلاغي[٣].

ولقد كان للحيدري عنايةٌ واضحةٌ في مسألة الذكر والحذف، فقد اعتمد عليها في توجيه كثيرٍ من النصوص القرآنيّة للوصول إلى دلالاتٍ من خلال هذه الظاهرة. ويقسّم الحذف إلى:

(١) حذف المفردة

وقد تعدّدت موارد حذف المفردة في النصّ القرآني؛ ومن بينها:

١. حذف المفعول

• ومن موارد الحذف حذف **مفعول المشيئة**[٤]، ومن تلك الموارد قوله تعالى:

---

(١) ينظر: الإتقان: ج٢ ص١٥٣ـ١٥٥؛ البرهان: ج٣ ص١٠٤؛ البحث الدلالي في تفسير من وحي القرآن «أطروحة دكتوراه»: ص١٠٦.

(٢) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٨٨؛ فنون البلاغة بين القرآن وكلام العرب: ص١٥ـ١٦.

(٣) ينظر: أدبيّة النصّ القرآني دراسة جماليّة «أطروحة دكتوراه»: ص٨١.

(٤) ينظر: البرهان: ج٢ ص٣٩٦؛ مغني اللبيب: ج٢ ص٨٢٨.

﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (الشورى: ٢٢)[١]، إذ جاء فعل المشيئة محذوف المفعول، وقد اختُلف في تقدير المحذوف، فقيل: ما تبلغه أمانيهم[٢]، وقيل يقدّر بما يشاؤون من النعيم[٣]. وقد أثبت الحيدري الحذف لمفعول المشيئة، إلّا أنّه توقّف عن تقديره؛ إذ إنّه ـ خلافاً لمن سبقه ـ يرى أنّه ليس من الممكن تقدير المحذوف لأنّه فوق التصوّر.

وإذا كان من أغراض الحذف توسّع الدلالة وإطلاقها[٤]، فإنّ الحيدري يرى أنّ الحذف «أفاد أنّ لهم هناك ما هو فوق مشيّتهم، والمشيّة تتعلّق بكلّ ما يخطر ببال الإنسان من السعادة والخير، فهناك ما لا يخطر على قلب بشرٍ... هذا قدر ما أعطاه الله لعباده الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهو أمرٌ فوق القدر كما عرفت ذلك»[٥].

إنّ الآية المباركة وإن اقتضت حذفاً لكن من الصعب تقدير ذلك المحذوف، لأنّ حضور المرادات بأسرها لا يكون إلّا في الجنّة التي هي دار الجزاء، وأمّا في غيرها فلا يحصل ذلك. ولّما كان من المستحيل حصول المحذوف في دار الدنيا، لذا ينبغي عدم التقدير؛ لصعوبته[٦].

إنّ الحذف في النصّ المقدّس «أشبه ما يكون بلوحةٍ أُسقِطَ منها ما لا حاجة به من خطوطٍ ابتغاء التنويه بجوهر الموضوع»[٧]، لهذا فإنّ عدم تقدير المحذوف يُبقي

---

(١) وينظر: ق: ٣٥.

(٢) ينظر: تفسير السلمي: ج٢ ص٢٦٩.

(٣) ينظر: تفسير الثعلبي: ج٩ ص١٠٥.

(٤) ينظر: صورٌ من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشّاف (بحوث ومقالات): ص٣٧٠.

(٥) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٠٧.

(٦) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٤ ص٥٩.

(٧) نحو القرآن: ص٣٨.

الآية المباركة دالّةً على الإطلاق، وهي بذلك تحمل دلالة التشريف لنفوس المؤمنين الذين يتطلّعون لرحمة الله وعطائه المطلق الذي لا يمكن أن يُحدّ بحدود[١]، وليس من المستحسن دائماً ذكر التقدير في النصّ القرآني الذي ورد فيه حذفٌ[٢].

• ولازلنا مع **فعل المشيئة** الذي حُذِف مفعوله، ولكن هذه المرّة يمكن تقديره، بل ينبغي التقدير، ففي قوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف: ٢٩)، حُذِفَ مفعول المشيئة في الآية المباركة وقُدِّرَ بـ(الإيمان) ومفاد الآية: مَن شاء الله له الإيمان، آمن ومَن شاء له الكفر كَفَرَ[٣]، فيكون سياق الآية المباركة عند مَن قدّر المحذوف يدلّ على التهديد والوعيد للمخاطبين[٤]. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ الآية المباركة خاطبت البشريّة فرداً فرداً؛ فهي توحي بأنّ المصداق الأمثل لطريق الحقّ والخير هو القرآن الكريم، وبهذا فهو يرى أنّ الإيمان بمعنى التمسّك والارتباط، فتقدير الآية عنده: مَن شاء التمسّك واللجوء إلى الحقّ والوصول إلى الله تعالى، فعليه التمسّك بمصداق الحقيقة الأكمل وهو القرآن الكريم. فتكون الآية المباركة عنده تحمل دلالةً جديدةً، إذ إنّها توحي بدلالة التعليم والإرشاد كي يستعمل الإنسان الكمالات الإلهيّة المودعة في فطرته ليصل إلى فجر الحقيقة الصادق[٥].

• ومن مواضيع حذف المفعول، ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى**﴾ (الضحى: ٥)، إذ حذف **أحد مفعولَي أعطى** في الآية المباركة، وقد قسّم العلماء حذف المفعول على قسمين؛ الأوّل سمّوه: اختصاراً، والآخر:

---

(١) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٠٨.

(٢) ينظر: منّة المنان: ص١٦٦؛ قراءة النصّ القرآني عند السيّد الشهيد محمّد الصدر: ص٩١.

(٣) ينظر: الدرّ المنثور: ج٤ ص٢٢٠؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج٣ ص٥٢٢.

(٤) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٣ ص٥١٣؛ تنوير المقباس في تفسير ابن عبّاس: ص٢٤٦.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١١٨.

اقتصاراً، والفارق بينهما أنّ الحذف في الاختصار لدليلٍ، وأمّا الاقتصار فهو الحذف لغير دليلٍ[١]. وأمّا دلالته عندهم فهو حذفٌ لا يمكن أن يحيط به الوصف، فتذهب نفس السامع فيه كلّ مذهبٍ ممكنٍ، فلا يتصوّر مطلوباً أو مكروهاً، فهو لا يُعيّن؛ إذ إنّ التعيين يجعله مقتصراً على شيءٍ بعينه، وهذا ما لا يريده المتكلّم[٢]، فهذا الحذف يُبعد السامع عن الوضوح والتحديد الصارم.

ولقد صرّح الحيدري بأنّ فعل الإعطاء المحذوف المفعول، لا يمكن تقدير مفعوله؛ إذ إنّ هذا العطاء عطاءٌ مطلقٌ غير مقيّدٍ بشيءٍ، فهو عطاءٌ من الله تعالى، لذا يكون غير محدودٍ، فالآية المباركة حملت وعداً للنبيّ صلّى الله عليه وآله بالعطاء من الله؛ إلّا أنّ هذا العطاء كان أوسع من أن يحاط بمخيّلة المتخيّلين، فهو عطاءٌ مطلقٌ وعظيمٌ بقدر عظمة الذات الإلهيّة الواهبة له[٣]، ولذا نجد التقديرات التي قيلت بأنّ مفعول أعطى هو: دخول ذريّتك الجنّة[٤]، أو: يعطيك النعيم والثواب[٥]، أو: يعطيك الشفاعة والحوض[٦]، أو: يعطيك فواضل النعم[٧]، فهي وإن كانت تقديراتٍ صحيحةً في مضمونها إلّا أنّها خالفت مراد الحكيم؛ إذ إنّها قيّدت النصّ الذي أُريد له الإطلاق، بخلاف الحذف الذي أضفى على العطاء رحمةً وموعداً عامّاً وشاملاً جعل النفس الإنسانيّة تطّلع إليه وهي غارقةٌ في تأويله والوقوف على كنهه[٨].

---

(١) ينظر: البحر المحيط: ج٢ ص١١٣؛ الإتقان: ج٢ ص١٥٥.

(٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ج١ ص١٧٢.

(٣) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٠٧ـ٣٠٨.

(٤) ينظر: تفسير فرات: ص٥٧٠.

(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠ ص٣٦٩.

(٦) ينظر: جوامع الجامع: ج٣ ص٨٠٠؛ الأقسام في القرآن: ص١٧٥.

(٧) ينظر: جامع البيان: ج٣٠ ص٢٩٢.

(٨) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣١١؛ المعاد رؤية قرآنيّة:

٢. حذف المضاف

ذهب ابن جنّي إلى أنّ العرب حذفت «الجملة والمفرد والحرف والحركة وليس شيءٌ من ذلك إلّا من دليلٍ عليه وإلّا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته»[1].

• ومن موارد الحذف للمفردة **حذف المضاف**، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾ (الفجر: ٢٢)، فقد رأى الحيدري أنّ هذه الآية لا يمكن أن تُحمل على ظاهرها، لذا نجده يوجب تأويلها، وتحمل على حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه مكانه، وتقدير الكلام: «جاء أمر ربّك» بحذف المضاف وهو من باب المجاز في الإسناد المقرّر في علم المعاني، أو الحذف مع التقدير في البيان، والقرينة على المجاز أو الحذف قرينةٌ عقليّةٌ وهي استحالة نسبة المجيء إلى الحقّ نفسه[2].

فالحيدري يتّفق مع مَن سبقه من أهل اللغة في تقديره المحذوف، إذ كَثُرَ عندهم حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. وقد جاء الحذف دالّاً على أغراضٍ عدّةٍ من بينها الاتّساع في الكلام والتجوّز فيه[3]، فما من حذفٍ إلّا وعليه دليلٌ، وقد أوجب الحيدري التأويل في الآية المباركة محلّ البحث منطلقاً من نظرةٍ عقديّةٍ مفادها: أنّ القرآن الكريم يُؤخذ بظاهره إلّا إذا دلّ هذا الظاهر على مفاسد عقائديّةٍ كالتجسيم والتحيّز والإمكان والحدوث؛ إذ إنّه يؤدّي إلى الكفر والإلحاد[4].

ج٢ ص١٩٨ـ١٩٩.

(١) الخصائص: ج٢ ص١٦٣.

(٢) تأويل القرآن: ص١٠١.

(٣) ينظر: مغني اللبيب: ج٢ ص٨١١؛ معاني النحو: ج٣ ص١٢٢؛ اللغة في الدرس البلاغي: ص١٨٨.

(٤) ينظر: تأويل القرآن: ص١٠٠.

والاتّساع عند الحيدري يحمل معنى التعدّد في المعاني التي تفتح بوّابة التأمّل في النصّ المقدّس، إذ إنّ هذا التعدّد في المعنى هو الدعوة الإلهيّة إلى بسط النفس والعقل، وجذبها إلى الوجود المطلق المتمثّل بالقرآن الكريم الذي تجلّى الله تعالى فيه، فتتأمّل النفس ويتلمّس العقل أُفق الذات المطلقة لله تعالى[(١)].

وإذا كان الاتّساع والتجوّز لا يمكن أن يؤدّي التقدير معناه؛ إذ إنّ التقدير يذهب بالمعنى المراد، فلا داعي للتقدير لأنّ كلّ تعبيرٍ يحمل دلالته ومعناه[(٢)]، فإنّ الحيدري يجد أنّ الحذف الذي ورد في النصّ القرآني عبّر عن حالةٍ لا يمكن التصريح بها وليس بمقدور البشر استيعابها، فمجيء أمر الله بمعنى ظهور قدرته تعالى وتبيّن آثار قهاريّته، فيكون بإسناد الفعل إلى الذات المقدّسة (ربّك) يعبّر عن الهول والعظمة والرهبة في ذلك اليوم الذي لا يمكن أن يحيط به بشرٌ[(٣)].

• ومن موارد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ**﴾ (النساء: ١٧)، فقد ذكر الحيدري أنّ الآية المباركة تحتمل تقدير مضافٍ محذوفٍ، لأنّ التوبة تعني الندم، فيتوجّب أن يكون النادم هو فاعل الخطأ، ولهذا تقدّر الآية المباركة: إنّما قبول التوبة أو الهداية إلى التوبة أو الإرشاد إلى التوبة. وهذا الحذف جاء للإيجاز والاختصار[(٤)]؛ لأنّ البلاغة «عند أهل اللسان لمحةٌ دالّةٌ، وإشارةٌ مقنعةٌ، ولا يجوز أن تزداد فيه الكلم والحروف التي ليس فيها زيادة معانٍ أو أدلّةٌ على معانٍ»[(٥)].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٤٣١.

(٢) ينظر: معاني النحو: ج٣ ص١٢٢.

(٣) ينظر: أُصول التفسير والتأويل: ص٢٧٠ـ٢٧١.

(٤) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٨٧.

(٥) حقائق التأويل: ص١٧٠.

٣. حذف الخبر

ويحذف الخبر وجوباً إن وقع في الجملة الشرطيّة ودلّ عليه دليلٌ في الكلام.

• من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ﴾ (الفرقان: ٧٧)، إذ ذكر الحيدري أنّ جواب الشرط الذي يمثّل الخبر محذوفٌ، وتكون الآية المباركة بمعنى: فلولا دعاؤكم موجودٌ، لما اهتمّ أو اكترث بكم ربّكم[1].

إنّ حذف الخبر في جملة الشرط «يقع في مواقع التفخيم والتعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب به. وإنّما يُحذف لقصد المبالغة، لأنّ السامع مع أقصى تخيّله يذهب منه الذهن كلّ مذهبٍ، ولو صرّح بالجواب لوقف الذهن عند المُصَرّح به، فلا يكون له ذلك الوقع، ومن ثمّ لا يحسن تقدير الجواب مخصوصاً إلّا بعد العلم بالسياق»[2]، لذا يرى الحيدري أنّ الحذف قدّم بمعونة السياق صورةً واضحةً على دلالة التعظيم التي يحتلّها الدعاء في مسيرة الإنسانيّة[3].

• ومن موارد حذف الخبر وجوباً: ما جاء في قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فلمّا كانت (لا) نافيةً للجنس، تقع على اسم جنسٍ فتنفي وقوعه مطلقاً؛ إذ وردت هي واسمها (لا إكراه ـ لا انفصام) وقد نقل الحيدري رأي النحاة في (لا) بأنّها أداةٌ تفيد نفي اسم الجنس مطلقاً، ومن شروط عملها كون اسمها نكرةً؛ والنكرة تفيد العموم والإطلاق، وحذف الخبر يعني عدم التقييد، وبهذا تكون الآية ـ كما يرى

---

(١) ينظر: الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص٢٨.

(٢) البرهان: ج٣ ص١٨٣.

(٣) ينظر: الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص٢٨ـ٢٩.

الحيدري ـ نافيةً لكلّ أنواع الإكراه، وهي بهذا التركيب تحقّق دلالة الاختيار في اتّخاذ الدين، وتنفي الإكراه بكلّ أنواعه[١].

وقد رأى الحيدري أنّ التعبير بـ(لا) النافية للجنس ومدخولها الاسم النكرة، وحذف خبرها وجوباً مع أنّه يقدّر بـ: (حاصلٍ) أو (موجودٍ) أو (ثابتٍ) أو (مستقرٍّ)، دلّ على الإطلاق والعموم سواءً أكان هذا الإطلاق المتحصّل من (لا واسمها النكرة) أم من خلال الحذف للخبر. فالتركيب برمّته أعطى دلالة العموم والإطلاق، فيكون مؤدّى التعبير: إنّ الدين الذي اكتُسِبَ بالعقل والتدبير، لا يُتصوّر أن ينفصم مهما حدث[٢].

وفي موضعٍ آخر من النصّ المبارك وردت لا النافية للجنس مع مدخولها وقد حذف خبرها. وهنا ملحظٌ آخر: أنّ النصّ المقدّس عبّر بالفصم ومعناه الانكسار والتصدّع من غير إبانةٍ، وهو يختلف عن القصم الذي يعني الانكسار مع الإبانة، وبهذا يكون التعبير بالانفصام أبلغ فيما أُريد له؛ إذ إنّ الذي لا يحدث له انفصامٌ، لا يتصوّر أن يحدث فيه انقصامٌ[٣]. وبهذا يتحصّل أنّ التعبير القرآني جاء معبّراً عن عظمة الدين وشديد التصاقه بنفوس مَن آمنوا به باعتقادٍ صادقٍ.

٤. حذف الموصوف

• من موارد حذف الموصوف وإحلال الوصف محلّه: ما ورد في قوله تعالى: ﴿...ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ (النساء: ١٧)، فالحيدري يرى أنّ الآية المباركة ذُكر فيها الوصف وحُذف الموصوف، والمراد بالقريب: العهد القريب أو الزمان القريب، ويمكن أن يكون الحذف دالّاً إمّا على الإيجاز والاختصار، أو للتقليل

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٩١ـ١٩٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ج٢ ص٢١١.

(٣) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٤٣١.

والمساهلة، إذ إنّ وصف عمر الإنسان بالقريب إنّما هو ليدلّ على قصر عمره قياساً بعوالم الآخرة التي سيمرّ بها[١]. فالتركيب اللفظي وإن ورد تامّ الأركان الإسناديّة إلّا أنّ الحذف في الآية المباركة عبّر عن دلالة التقليل، فهؤلاء التائبون لم يكونوا مصرّين على ذنبهم بل إنّهم يتركون الذنب بعد عهدهم به القريب أو زمانهم به القريب. ثمّ إنّ الآية المباركة بذكرها الوصف «قريب» من المدّة الزمنيّة توحي بدلالة التقليل من مدّة حياة الإنسان في هذه الدنيا؛ إذ إنّ مدّة الدنيا ذات أجلٍ وكلّ أجلٍ آتٍ، وكلّ ما هو آتٍ فهو قريبٌ[٢].

(٢) حذف الجملة

• ومن مواضع الحذف: ما جاء في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، إذ بدأت البسملة بالجارّ والمجرور، وقد تساءل الحيدري عن متعلّق الباء الجارّة المحذوف، وقدّره بـ(أبتدئ) واستبعد أن يكون المقدّر بـ(أستعين). وعن دلالة ابتداء كلام الله بالبسملة وتقدير محذوفها بالفعل (أبتدئ) يقول: «ابتدأ سبحانه كلامه وكتابه التدويني باسمه عزّ اسمه، ليكون أدباً يؤدّب به العباد في جميع أفعالهم وأقوالهم؛... فهو تعالى الموجود الحقّ الذي يستمدّ منه كلّ موجودٍ وجوده، ويبدأ منه كلّ مبدوءٍ بدأه؛ فباسمه إذن لابدّ أن يكون كلّ ابتداءٍ، وباسمه لابدّ أن تكون كلّ حركةٍ وكلّ اتّجاه... من هنا يتبيّن أنّ الأنسب في متعلّق الباء في البسملة هو الابتداء لا الاستعانة»[٣].

وقد رأى الزمخشري أنّ متعلّق الباء محذوفٌ، وقدّره بأقرأ أو أتلو، لأنّ الذي يتلو التسمية ـ عنده ـ مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال بسم الله

---

(١) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٨٥.

(٢) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٣ ص١٥٥ـ١٥٦.

(٣) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٣٢ـ٢٣٣.

والبركات، كان المعنى باسم الله أَحلُّ وباسم الله أرتحلُ[١]، ولعلّ الذي دفعه إلى تقدير الفعل (أقرأ) بعد البسملة ليكون الله تعالى مختصّاً بالابتداء به، لأنّ لفظ الجلالة مقدّمٌ على الفعل المقدّر[٢].

وقد رُدَّ قول الزمخشري ورُفِضَ رأيه، لأنّ تقدير محذوف متعلّق الباء بـ(أقرأ) بعيدٌ. والمختار الذي يقدّره النحويّون (أبتدئ). وصحّة تقديرهم من وجوهٍ؛ منها:

أوّلاً: إنّ فعل الابتداء يصحّ تقديره في كلّ بسملةٍ ابتُدِئَ بها، خلافاً لفعل (أقرأُ).

وثانياً: إنّ تقدير فعل الابتداء مستقلٌّ بالغرض من البسملة، لأنّ غرضها الحقيقي أن تكون مبدوءاً بها، أمّا فعل القراءة فهو يختصّ بالابتداء في فعل القراءة فقط، وهذا تخصيصٌ لا مبرّر له[٣]، وتُمثّل البسملة في القرآن الكريم شعاراً للمسلمين، وليست أدباً يتأدّبون به فحسب، بل ليتميّزوا بها عن غيرهم ولتكون مَعلماً من المَعالم التي يتّصف بها المسلمون وتتشكّل في حياتهم، لذا يرى الحيدري أنّ تقدير المحذوف (أبتدئ) أوفق، ليكونوا مبتدئين بها في كلّ أمرٍ ذي بالٍ[٤].

• ومن موارد حذف الجملة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾ (يوسف: ٢٤)، فقد وردت الجملة الشرطيّة في النصّ المبارك، وقد اختُلف في توجيهها، فقيل: إنّ جملة الشرط محذوفة الجزاء، وتقديره: لولا أن

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٢٦ـ٣٠.

(٢) ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص٥٣؛ مغني اللبيب: ج٢ ص٤٩٥.

(٣) ينظر: الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج١ ص٣.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٣٥.

رأى برهان ربّه لخالطها أو لَهَمَّ بها كما همّت به[١]. وهناك مَن رأى أنّ الكلام تقدّم فيه الجواب على شرطه. والمعنى: وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه، أي: لولا أن رآه همّ بها[٢]. ولكلٍّ من التقديرين رأيٌ ينطلق منه، فالتقدير الأوّل مستمدٌّ من الرأي البصريّ الذي يجيز تقدّم الجواب على شرطه في المعنى، إلّا أنّهم منعوا تقدّمه في اللفظ؛ إذ إنّ الشرط عندهم له الصدارة في الكلام، وهو مع الجملتين أشبه بكلمةٍ واحدةٍ، فلا يجوز تقدّم بعض الكلمة على بعضها الآخر، ولهذا يتوجّب تقدير جوابه إن كان محذوفاً حتّى لو دلّ عليه ما يسبق الشرط نفسه[٣]. أمّا التقدير الثاني فهو يعتمد على الرأي الكوفيّ الذي يرى جواز تقدّم الجواب على شرطه معنىً ولفظاً[٤].

وقد ذكر الحيدري أنّ الجملتين جملتا شرطٍ ويَحملان معنى القسم؛ إذ يقول في ذلك: «من ثَمّ يكون معنى الآية: والله لقد همّت به، والله لولا أن رأى برهان ربّه لهمَّ وأوشك أن يقع في المعصية»[٥].

ومن الملاحظ أنّ مسألة تقديم جواب الشرط عليه، من المسائل التي تعود على تغيّر الدلالة في التقديم والتأخير «ففي التقديم بُني الكلام على الخبر، ثمّ طرأ التوقّف، وفي التأخير بُني الكلام من أوّله على الشرط»[٦]، ولهذا نجد الحيدري

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٣١١؛ التبيان في تفسير القرآن: ج٦ ص١٢٢؛ الأصفى في تفسير القرآن: ج١ ص٥٦٧؛ جوامع الجامع: ج٢ ص٢١٣.

(٢) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٣ ص٤١٣؛ روح المعاني: ج١٢ ص٢١٤؛ أضواء البيان: ج٢ ص٢٠٩.

(٣) ينظر: مدارك التنزيل: ج٢ ص١٨٤؛ أنوار التنزيل: ج٣ ص٢٨٢.

(٤) ينظر: شرح الرضي على الكافية: ج٤ ص٩٦؛ التركيب الشرطي في النحو والأصول: ص٢٠٣.

(٥) يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٥٩.

(٦) البرهان: ج٢ ص٣٦٦؛ ينظر: معاني النحو: ج٤ ص١٠٣.

يصرّح أنّ الرأي القائل بعدم جواز التقديم للجواب على شرطه حتّى مع وجود الدليل عليه رأيٌ مجانبٌ للصواب، فجزاء الشرط في الجملة الثانية عنده حُذف لدلالة ما قبله عليه ويُقدّر الكلام عنده: (وأقسم لقد همّت به، وأقسم لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها)، وهذا التقدير نظير قولك: والله لأضربنّه إن ضربني[١].

فالحيدري يرى أنّ تقديم الجواب على شرطه وعدمه يرجع إلى المعنى، فتقدّم الجواب يفيد كون الجملة خبريّةً. وبهذا يتحصّل: أنّ هذه الآية المباركة دلّت على الإخبار بوعد الله تعالى لنبيّه عليه السلام غير المشروط بأنّه عليه السلام مبرّأٌ من الفحشاء واقتراف المنكر، فالحذف والتقدير لجواب الشرط جاء معبّراً عن عظمة المُتَحَدّث عنه وعظمة البرهان الذي وُجد عنده، والمتمثّل باليقين الحقيقي الذي كان صارفاً له عن الهمّ بالفحشاء فضلاً عن اقترافها[٢]. وما يؤيّد عظمته عليه السلام ما ورد في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ (يوسف: ٢٤)، فقد كان السوء والفحشاء مدفوعَين عن النبيّ عليه السلام ولم يكن عليه السلام هو المدفوع عن السوء والفحشاء، إذ لم يكن التعبير لنصرفه عن الفحشاء والسوء، بل إنّ السوء والفحشاء غير موجودين في ذاته عليه السلام، وهذا أكبر دليلٍ على عِظم مكانته عليه السلام عند الله تعالى[٣].

من كلّ ما تقدّم يتّضح: أنّ أسلوب القرآن الكريم المعجز لا يذكر إلّا ما يعبّر عن غرضه الرئيس، ويُسقط من التركيب كلّ كلمٍ أو حروفٍ يدلّ فحوى الخطاب عليه، إذ فيما يبقى دليلٌ على ما يُلقى[٤].

---

(١) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٤٤ـ١٤٥؛ أمالي المرتضى: ج١ ص٤٥٤.

(٢) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٦٠؛ معاني النحو: ج٤ ص١٠٣.

(٣) ينظر: الميزان: ج١١ ص١٢٨ـ١٢٩.

(٤) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٩٤ـ١٩٥؛ الميزان: ج١١ ص٩٩؛ علم المعاني دراسة بلاغيّة نقدية: ج٢ ص٢٣٩.

المبحث الثالث

حروف المعاني وتأثيرها الدلالي

حروف المعاني هي الحروف التي وُضعت لمعانٍ وكان من حقّ تلك المعاني أن يعبَّر عنها بالأفعال، كالاستفهام والنفي والنهي والأمر والتوكيد والتشبيه وغيرها[(١)]، وقد اختصّت تلك الحروف بمزيّةٍ مهمّةٍ وهي أنّها حروفٌ وظيفتها لا تظهر ومعانيها لا تتّضح إلّا من خلال التركيب، إذ تكون هذه الحروف حاملةً لوظيفة الأسلوب والجملة المنضمّة فيها[(٢)].

ولقد كان للسياق دورٌ فاعلٌ في تحديد معاني الحروف، فقد تباينت الحروف في تحديد معانيها، فبعضها تتحدّد منزلتها في السياق بالصدارة في تركيب الجملة التي دخلت عليها على نحو ما نلاحظ في حروف الاستفهام والتوكيد والترجّي، وبعضها الآخر تتحدّد منزلته بتقدّمه على مدخوله فقط بغضّ النظر عن موقعه في الجملة[(٣)]. لهذا وجدنا الحرف الواحد تتحدّد معانيه وفقاً لتعدّد السياق الداخل فيه، وهذا لا يعني أنّ تلك الحروف ليس لها معانٍ مختصّةٌ بها، بل إنّ علماء اللغة ذكروا لكلّ حرفٍ معنىً مختصّاً به ثمّ أضافوا على المعاني الأصليّة معاني أخرى مستقاةً من السياق[(٤)].

إنّ ظاهرة التناوب بين الحروف معهودةٌ في العربيّة، ويُقصد بها أنّ حروف

---

(١) ينظر: شرح المفصّل: ج٨ ص٧؛ إعراب الجمل وأشباه الجمل: ص٢٨٥.

(٢) ينظر: النحو الوافي: ج١ ص٦٢ـ٦٣؛ الكلمة دراسة لغويّة: ص٧١.

(٣) ينظر: دور الحرف في أداء معنى الجملة: ص٤١.

(٤) للوقوف على تلك المعاني يراجع مثلاً: معاني الحروف: ص٤ـ١٥؛ همع الهوامع: ج٥ ص٢٢٣ـ٢٣١؛ الصاحبي: ص١٣٢ـ١٣٧؛ مغني اللبيب: ج١ ص١٠٤ وما بعدها.

المعاني تتناوب فيما بينها فيكون حرفٌ مكان آخر[١]. وقد رأى الحيدري «أنّ كلّ حرفٍ قرآنيٍّ يحمل معنىً خاصّاً به، وهذا المعنى له ظاهرٌ وباطنٌ... إذا اتّضح ذلك فإنّ لكلّ حرفٍ قرآنيٍّ معنىً خاصّاً به، وهكذا في الجملة وفي الآية وفي السورة وفي القرآن بمجموعه»[٢].

فالنصّ المتقدّم لا يريد نكران الحقيقة التي ذُكِرت سلفاً ـ مسألة تناوب حروف المعاني فيما بينها في معانيها المشتركة ـ بل لعلّ الحيدري يريد القول أنّ القرآن الكريم كتاب الهداية الأكبر، يريد إيصال المعاني إلى البشر لهدايتهم بأجلى صورة و«حسب القرآن جلالةً ومجداً أنّ الأربعة عشر قرناً من الزمان لم تستطع أن تخفّف ولو بعض الشيء من أسلوبه الذي لا يزال غضّاً»[٣]، لهذا فإنّ كلّ لفظٍ يطلقه القرآن الكريم ليؤدّي معنىً معيّناً، يصبح هذا اللفظ هو الحامل لحقيقة هذا المعنى ولا يستطيع لفظٌ آخر التعبير عن المعنى المقصود مطلقاً[٤].

ويؤيّد هذا المعنى ما ذهب إليه السيّد محمد الصدر من أنّ الحرف يدلّ على معنىً عامٍّ وواسعٍ، وهو ما يراد به المعنى الخاصّ للحرف، ولكنّ هذا المعنى العامّ والواسع هو معنىً كلّيٌّ يمكن أن يُنتزع منه معانٍ أخرى جزئيّةٌ، وبهذا تكون تلك المعاني الجزئيّة هي التي تقترب من معاني الحروف الأخرى[٥].

ولقد كان لحروف المعاني حضورٌ ملحوظٌ في النصّ المبارك، وقد تنبّه الحيدري على الدور الذي تؤدّيه تلك الحروف في توجيه الدلالة؛ إذ إنّ لها تأثيراً وتأثّراً في السياق اللغوي.

---

(١) ينظر: مباحثات لسانية في ظواهر قرآنيّة: ص٦٥.

(٢) معرفة الله: ج٢ ص١٤٣ـ١٤٤ـ١٤٥.

(٣) أسرار لغويّة ودلالات لفظيّة: ص٣١.

(٤) ينظر: معرفة الله: ج٢ ص١٤٥؛ ينظر: خطرات في اللغة القرآنيّة: ص١٠.

(٥) ينظر: منهج الأصول للسيد محمّد محمّد صادق الصدر: ج٢ ص١٦٩.

أوّلاً: حروف الجرّ

حروف الجرّ من حروف المعاني، التي تفتقر بمفردها إلى معنىً معجميٍّ، فهي تستمدّ معناها وقيمتها الوظيفيّة من السياق، وقد تعدّدت تسميتها؛ فقيل: إنّها حروف الجرّ، وقيل عنها حروف الإضافة أو حروف الصفات، وهذه الأسماء كانت متأتّيةً من تأثير تلك الحروف وتأثّرها في السياق اللغوي[1].

ومن بين حروف الجرّ التي وقف عندها الحيدري:

١. إلى

وهو حرف جرٍّ له معانٍ متعدّدةٌ، وأشهرها انتهاء الغاية، سواءً أكانت الغاية مكانيّةً أم زمانيّةً[2].

• ورد (إلى) الجارّ في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ**﴾ (الانشقاق: ٦)، وقد اختلف في تحديد دلالته، فقد قيل: إنّ (إلى) في النصّ المقدّس بمعنى اللام، وتقدير الكلام: إنّك عاملٌ لربّك عملاً[3]، وقيل إنّ (إلى) بمعنى انتهاء الغاية الزمانيّة، وتقدير الكلام: إنّك كادحٌ إلى لقاء ربّك وهو الموت[4]، وهذا الرأي ينطلق من أنّ الكدح معناه المجاهدة والمشقّة والتعب[5]، ولهذا كان الرأي مبتنياً على تقدير محذوفٍ؛ وأنّ هذه الغاية هي غايةٌ منتهيةٌ في تحقّق الموت الذي ينهي تلك الآلام والمشقّات والأتعاب. أمّا الحيدري فيرى أنّ

---

(١) ينظر: اللمع في النحو: ص٥٩؛ علل النحو: ص٢٩٠؛ المفصّل: ص٢٨٣؛ الأنموذج في النحو: ص١٠٠؛ حاشية الصبان: ج٢ ص٣٠٢؛ التصريح على التوضيح: ج٢ ص٣.

(٢) ينظر: حروف المعاني: ص١٠٣؛ اللمع في النحو: ص٦٠؛ المدخل النحوي: ص٢٨٢.

(٣) ينظر: زاد المسير: ج٨ ص٢١٠؛ مجمع البيان: ج١٠ ص٣٠٤؛ تفسير السمرقندي: ج٣ ص٥٣٨.

(٤) ينظر: الكشّاف: ج٤ ص٢٣٥؛ التفسير الكبير: ج٣١ ص١٠٥.

(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠ ص٣٠٩.

(إلى) حملت دلالة انتهاء الغاية؛ إلّا أنّ هذه الغاية ليست مادّيةً ـ مكانيّةً أو زمانيّةً ـ بل غايةٌ معنويّةٌ، وهو ينطلق من أنّ الكدح يحمل معنى السير والجهد؛ ولّما كان الكدح بمعنى السير والجهد فتكون الآية المباركة أوضحت مسيرة الإنسان من ولادته في هذه النشأة المادّية إلى منتهاه بمعنى رجوعه إلى الله تعالى، والله تعالى غاية الغايات[١]. وبهذا المعنى الذي ذكره الحيدري لحرف الجرّ (إلى) لم تكن الآية المباركة محتاجةً إلى تقدير محذوفٍ يكتمل به المعنى، لأنّ الإنسان يسير في سيره المعنوي وصولاً إلى الغاية التي يبتغيها كلّ مخلوقٍ وهو الله تعالى.

ومن الآيات التي ورد فيها حرف الجرّ (إلى) قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ**﴾ (آل عمران: ٥٢)، إنّ حرف الجرّ يوظّف توظيفاً معيّناً في السياق النحوي سواءً أكان هذا التوظيف من جهة الموقعيّة داخل الجملة، أم كان من ناحية القيمة[٢]، لذا فإنّ (إلى) تعدّدت الآراء في تحديد معناها في سياق الآية المباركة:

فقيل: إنّها جاءت بمعنى (مع)؛ فيكون تقدير الكلام: مَنْ أعواني على هؤلاء الكفّار إلى معونة الله؛ أي بمعنى مع معونة الله[٣].

وأرى أنّ هذا الرأي ضعيفٌ، لأنّ (إلى) تأتي بمعنى (مع) ولكن بشرط أن يكون ما بعدها داخلاً فيما قبلها، كقولك: اجتمع مالك إلى مالِ زيدٍ؛ فهناك نوعٌ من الاتّحاد بين ما قبلها وما بعدها[٤]؛ ولّما كانت (إلى) المُتحدَّث عنها ليس لما بعدها وما قبلها اتّحادٌ أو مشابهةٌ، إذ إنّ ما قبلها المخلوق وما بعدها الخالق جلّ

---

(١) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص٤٣ـ٤٤.

(٢) ينظر: دور الحرف في أداء معنى الجملة: ص٤١.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٤٧٣؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج٥ ص١٣٢؛ تفسير ابن أبي حاتم: ج٢ ص٦٥٩.

(٤) ينظر: رصف المباني: ص٨٣.

شأنه، ولا اتّحاد بينهما لأنّ الأوّل مادّيٌّ والآخر مجرّدٌ لا يُعرف كنهه، لذا فهذا يبعد أن تكون (إلى) جاءت بمعنى (مع) التي تفيد المشاركة. وقيل إنّ (إلى) جاءت بمعنى (اللام) وتقدير الكلام: مَن أنصاري لله(١).

وهناك مَن رأى أنّ (إلى) جاءت على بابها، أي دلّت على انتهاء الغاية، ولكن اختُلِفَ في هذه الغاية وتقديرها؛ فقيل تُقدّر: مَن ينصرني في السبيل إلى الله(٢)، أو تقدّر بالإضافة بمعنى: مَن الذي يضيفون أنفسهم إلى الله(٣).

وقد رأى الرازي أنّ (إلى الله) فيه وجوهٌ: منها انتهاء الغاية، إلّا أنّه أسرف في التقدير كثيراً، فمن تقديراته: مَن أنصاري إلى أن أبيّن أمر الله(٤)، ويبدو أنّ الذي جعله يكثر في التقدير ما يراه أنّ الغاية لا تكون إلّا مادّيةً، زمانيّةً كانت أم مكانيّةً، وهي بهذه الصورة تستحيل على الله تعالى؛ لهذا لجَأَ إلى التقدير.

أمّا الحيدري فهو يرى أنّ (إلى) جاءت بمعنى انتهاء الغاية، إلّا أنّه يختلف عمّن سبقه لأنّه يرى أنّ هذه الغاية ليست مادّيةً بل هي معنويّةٌ، فهي عبارةٌ عن سَفر الإنسان وانتقاله من نشأةٍ إلى نشأةٍ أخرى، من نشأةٍ مادّيةٍ إلى أخرى حتّى يبلغ منتهاه الذي يقصده، وهذا المنتهى متمثّلٌ بالله تعالى الحقّ المطلق(٥). وهذا يعني أنّ الإنسان ينتقل من نشأةٍ مادّيةٍ متمثّلةٍ بعالم الدنيا ثمّ يخترق هذا العالم إلى عالم البرزخ ومن ثمّ يصل إلى منتهاه وهو الحقّ تعالى، وهو عالمٌ معنويٌّ لا يمكن للعقول وصفه

---

(١) ينظر: البحر المحيط: ج٢ ص٤٩٤.

(٢) ينظر: المحرّر الوجيز: ج١ ص٤٤٢.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٤٣٢؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٤٠٥، وقد صرّح باعتراضه على من جعل (إلى) بمعنى (مع)، وهو يرى أنّ لكلّ حرفٍ معناه وإنّما الحرفان يتقاربان في المعنى ولا يتّفقان.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج٨ ص٦٦.

(٥) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص٤٤.

والوقوف على أسراره، ولعلَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) يصوّر هذا السفر الذي ينطلق من المادّيات وصولاً إلى المعنويّات والمجرّدات، وبهذا يتحصّل إقرارٌ لله تعالى بالعبوديّة، وإقرارٌ بالبعث والنشور[١].

٢. الباء

يعدّ المعنى الرئيس لحرف الباء هو الإلصاق، وإن جاء ليعبّر عن معانٍ متعدّدةٍ، إلّا أنّ الإلصاق هو المعنى الأساس له[٢]. وقد رأى ابن جنّي أنّ الباء الجارّة تختصّ بمعنى الإلصاق ولا تخرج إلى غيره من المعاني[٣]، وهذا ما جعل أحد الباحثين يصرّح بأنّ حرف الجرّ يتحدّد بمعنىً واحدٍ على الحقيقة، ويخرج إلى معانٍ متعدّدةٍ، وهذا الخروج من باب المجاز والتوسّع في الدلالة[٤].

• وردت (الباء) في قوله تعالى: ﴿...وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، فقد قيل: إنّ (الباء) هنا جاء ليدلّ على الإلصاق؛ وهو يفيد التعميم؛ فتكون دلالة الآية المباركة شمول مسح الرأس جميعاً في الوضوء[٥]. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ (الباء) جاء دالّاً على التبعيض، إذ استفيد من المسح في الآية المباركة بعض الرأس لا كلّه[٦]، أمّا الإلصاق فهو معنىً مفهومٌ من حرف (الباء) قطعاً، لأنّ الماسح يتوجّب

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٢٩.

(٢) ينظر: أسرار العربيّة: ص٢٣٩؛ رصف المباني في شرح حروف المعاني: ص١٤٣؛ الجنى الداني في حروف المعاني: ص٣٦؛ مغني اللبيب: ج١ ص١٣٧

(٣) ينظر: اللمع في النحو: ص٦٠.

(٤) ينظر: أثر المجاز في فهم الوظائف النحويّة وتوجيهها في السياق: ص٥٨.

(٥) ينظر: تفسير الثعلبي: ج٤ ص٢٦؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٢٧١؛ المحرّر الوجيز: ج٢ ص١٦٢.

(٦) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٧٣.

أن يلامس الممسوح، فيكون الإلصاق معنىً لا يفارقه[١]. وقد رأى أبو حيّان الأندلسي أنّ (الباء) لا يأتي للتبعيض مطلقاً إذ يقول: «وقيل: الباء للتبعيض، وكونها للتبعيض ينكره أكثر النحاة حتّى قال بعضهم، وقال مَن لا خبرة له بالعربيّة: الباء في مثل هذا للتبعيض. وليس بشيءٍ يعرفه أهل العلم»[٢]. إلّا أنّ ابن هشام الأنصاري (ت: ٧٦١هـ) رأى أنّ التبعيض أحد معاني حرف الباء، وقد عزاه إلى جملةٍ من العلماء[٣]. وإذا كان فعل المسح يتعدّى لمفعولٍ به بنفسه نجد دخول الباء في الآية المباركة لم يكن للتعدية، بل إنّ (الباء) أفادت التبعيض، وقد حملت معنى (مِنْ) التبعيضيّة؛ لهذا أجزى مسح جزءٍ من الرأس في الوضوء[٤].

• ومن مواضع ورود (الباء) في القرآن الكريم، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، إذ ورد (الباء) في (بشيء)، وقد قيل: إنّها تحمل معنى الزيادة لتوكيد الحكم؛ والتقدير: لا يعلمون شيئاً من معلوماته[٥]. وقد ذكر الحيدري أنّ (الباء) «لو دلّت على التبعيض في المقام ففي ذلك مبالغةٌ كبيرةٌ تدلّ على العجز المطلق على تحصيل أيّ معلوماتٍ إلّا بمشيئته سبحانه، فتوقّف الإحاطة على مشيئته لا يقتصر فيما إذا كان المعلوم شيئاً، وإنّما لو كان المعلوم بعض الشيء فهو موقوفٌ على تعلّق مشيئته تعالى بذلك»[٦]. إنّ دلالة

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٥٩٧؛ المنصف في النحو واللغة والإعراب: ص٦١.

(٢) البحر المحيط: ج٣ ص٤٥١.

(٣) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص١٤٢؛ ينظر كذلك: شرح ابن عقيل: ج٢ ص٢٢؛ معاني الحروف: ص١١ الهامش؛ إرشاد العقل السليم: ج٣ ص١٠.

(٤) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ص٣١؛ الانتصار: ص١١٥ـ١١٦؛ أنوار التنزيل: ج٢ ص٢٩٩.

(٥) ينظر: تفسير الجلالين: ص٥٦؛ تنوير المقياس من تفسير ابن عبّاس: ص٣٦.

(٦) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٧٣.

الباء الجارّة على التبعيض يجعل الآية المباركة تحمل معنى تمام التدبير والكمال لله تعالى، وتصرّح بالعجز والضعف للمخلوق الذي لا يستطيع أن يعرف بعض الشيء الهيّن والسهل إلّا بمعونة البارئ سبحانه ومشيئته[١].

٣. على

هو من حروف المعاني، وقد تعدّدت معانيه، إلّا أنّ أشهر تلك المعاني الاستعلاء سواءً أكان العلوّ مادّياً أم معنوياً[٢].

• ومن الآيات المباركة التي ورد فيها حرف الجرّ (على) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ...﴾ (النساء: ١٧)، إذ ورد حرف الجرّ (على) جارّاً للفظ الجلالة (الله)؛ وقد وقع اختلافٌ بين العلماء في تحديد معنى حرف الجرّ، فقيل إنّه للاستعلاء الحقيقي، وبهذا يكون مفاد الآية المباركة: إنّ التوبة واجبةٌ على الله تعالى وجوباً حتميّاً[٣]. وكان هذا الرأي محلّ رفضٍ لدى كثيرٍ من العلماء لأنّه يتعارض مع العقيدة الإسلاميّة التي لا ترى للمخلوق أيّ حقٍّ على الخالق تعالى شأنه[٤]، لهذا أُقصيت (على) الجارّة عن معناها الأصلي ـ أعني الاستعلاء الحقيقي ـ لذا قيل: إنّ معناها (عند) وتقدير الكلام: إنّ التوبة عند الله[٥]، وقيل: إنّ حرف (على) جاء لابتداء الغاية وحمل معنى (من الابتدائيّة)؛ وتقدير الكلام: إنّ التوبة من الله تعالى، يعني إنّ ابتداء التوبة منه تعالى لأنّ التوبة

---

(١) ينظر: الميزان: ج٢ ص٣٣٥.

(٢) ينظر: اللمع في النحو: ص٦٠؛ مغني اللبيب: ج١ ص١٩٠.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٥١٣.

(٤) ينظر: الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج١ ص٥١٢؛ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ص٤٢٧.

(٥) ينظر: مجمع البيان: ج٣ ص٤٢؛ تفسير الثعلبي: ج٣ ص٢٧٣.

خيرٌ[١]، ولمّا كان الله تعالى موضع كلّ خيرٍ ومبدأه، لهذا كانت التوبة تبدأ منه تعالى لتشمل جميع خلقه من المستحقّين لها.

وقد رأى الحيدري أنّ (على) جاءت لتدلّ على الاستعلاء المجازي لا الحقيقي، ويكون المعنى لسياق الآية المباركة التعهّد والتحقّق، وبهذا تكون التوبة الموعود بها العبد هي فضل الله تعالى كسائر النعم التي يتنعّم بها خلقه، ولكن من غير إلزامٍ وإيجاب، ومعنى كلامه: أنّ التوبة تحقّق على الله؛ وهذا التعبير يدلّ على المجاز في تأكيد العِدة بقبولها حتّى جُعلت كالحقّ على الله تعالى، ولكن لا شيء بواجبٍ عليه تعالى إلّا وجوب وعده بفضله جلّ شأنه[٢]. ولمّا كان الإنسان العائد من ذنبه بالتوبة والإنابة يحسّ بين الفينة والأخرى أنّه يمكن أن يكون ذنبه لم يُغفر، وتوبته لم تُقبل، لذا جاء حرف الجرّ (على) في الآية المباركة يحمل دلالة الاستعلاء وهي دلالةٌ تؤدّي التطمين للتائبين، لأنّ الآية الكريمة بوجود حرف (على) جعلت من تحقّق التوبة وقبولها أمراً محتوماً لا يتخلّف ولا يُبدّل[٣].

• ومن موارد حرف الجرّ (على) ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ (القلم: ٤)[٤]، إذ وردت الآية المباركة وصفاً لخلق النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، وقد ورد حرف الجرّ (على) في سياق الآية المباركة، وقد تكرّر ورود هذا الحرف كلّما وصف النبيّ صلّى الله عليه وآله، لأنّ النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله له أنبل الأخلاق وأرفعها؛ فإذا ما ذكرت الأخلاق الحسنة فهو

---

(١) ينظر: معالم التنزيل: ج١ ص٤٠٧؛ روح المعاني: ج٤ ص٢٣٨.

(٢) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٢٨٢.

(٣) ينظر: أنوار التنزيل: ج٢ ص١٦٠؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج٢ ص١٩١.

(٤) وينظر: الحجّ: ٦٧؛ النمل: ٧٩؛ الزخرف: ٤٣؛ إذ حملت هذه الآيات المباركة حرف (على) وجاءت وصفاً لخلق النبيّ العظيم صلّى الله عليه وآله.

كالمولى بالنسبة إلى العبد، وكالأمير بالنسبة للمأمور[١]. وقد رأى الحيدري أنّ (على) حرف الجرّ المفيد للاستعلاء جاء دالّاً على الاستعلاء الحقيقي، إذ تكرّر هذا الأسلوب الاستعلائي في كلام الله تعالى واصفاً مقامات عبده الكريم صلّى الله عليه وآله؛ فمجيء (على) في سياق الآية المباركة أفاد أنّه (صلّى الله عليه وآله) مستعلٍ على هذه الأخلاق ومستولٍ عليها، وأنّ هذه الطاقة الأخلاقيّة كان صلّى الله عليه وآله يطيقها عن سجيّةٍ وعفويّةٍ لا عن تكلّفٍ وتصنّع[٢].

ولّما كانت الآية الكريمة كلمةً من الله المتعالي الكبير فهي أكبر مدحةٍ يسجّلها ضمير الكون وتثبت في كيانه وتتردّد في الملأ الأعلى، لهذا فهي آيةٌ مباركةٌ جاءت لتعظيم شخصيّة النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله أوّلاً، وهي بعد ذلك تمجيدٌ بالأخلاق، إذ إنّها ـ أي الأخلاق ـ المقياس الذي يتوجّب أن يُنطَلق منه لتقييم الإنسانيّة[٣].

• وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحجّ: ١٧)[٤]، فقد جاءت الآية المباركة وصفاً لشمول قدرة الله تعالى وإحاطتها بكلّ شيءٍ، وقد ورد حرف الجرّ (على) ليدلّ على الاستعلاء الحقيقي، فقد رأى الحيدري أنّ الحرف (على) الذي تضمّن معنى الاستعلاء الحقيقي والذي ورد في سياق الآية المباركة التي كانت وصفاً للقيّوميّة الإلهيّة، دلّ هذا الحرف على استعلائيّة، لذا تكون الآية المباركة دلّت على أنّه تعالى عالمٌ بكلّ شيءٍ، وما من شيءٍ إلّا هو علاّمٌ به، ولا

(١) ينظر: التفسير الكبير: ج٣٠ ص٨١.

(٢) ينظر: مقدّمة في علم الأخلاق: ص٩ـ١٠.

(٣) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص١٢ـ١٣.

(٤) وينظر: البقرة: ٢٠و١٠٦و١٠٩و١٤٨و٢٥٩؛ آل عمران: ١٦٥؛ النحل: ٧٧؛ النور: ٤٥؛ العنكبوت: ٢٠؛ فاطر: ١؛ الطلاق: ١٢.

يخرج عن قبضته تعالى[١]، فتحصّل أنّ هذا النصّ المقدّس أوضح الشهود الإلهي الذي لا يفتر مطلقاً، متمثّلاً برقابةٍ لا تضعف أبداً.

٤. اللام

وهو حرف جرٍّ يأتي مكسوراً إذا جرَّ الاسم الظاهر، إلّا مع المستغاث بعد (يا) مباشرةً، وله معانٍ متعدّدةٌ أشهرها: المُلك والاستحقاق[٢]. وقد ورد حرف الجرّ (اللام) في عِدّة آياتٍ مباركةٍ:

• من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾ (النجم: ٣٩)، الآية المباركة أثبتت أنّ مصير الإنسان قيد عمله ورهن سعيه، إذ إنّ السعي معناه المشي السريع وهو دون العدو، وقيل أنّ كلّ عملٍ خيراً كان أم شرّاً فهو سعيٌ[٣]. وقد رأى الحيدري أنّ (اللام) في قوله تعالى (للإنسان) لام الملك الحقيقي؛ فهذا الملك يقوم بصاحبه قياماً باقياً ببقائه يلازمه ولا يفارقه بالطبع، فما يكتسبه العبد من عملٍ سواء أكان بالعمل الصالح أم العمل الطالح فهو باقٍ معه ومرافقٌ له[٤].

وثَمّة ملحظٌ آخر في الآية المباركة، فهي وإن صرّحت بملك الإنسان لأعماله، ولكنّها أيضاً ألمحت أن ليس للإنسان من الجزاء إلّا جزاء ما عمله، وأمّا أعمال غيره فلا تنفعه البتّة[٥].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٣٤.

(٢) ينظر: اللمع في النحو: ص٦٠؛ الجنى الداني في حروف المعاني: ص٩٦ـ٩٧؛ مغني اللبيب: ج١ ص٢٧٤ـ٢٧٥؛ النحو الأساسي: ص٢٠٥؛ كشف النقاب: ص٥١ـ٥٢.

(٣) ينظر: العين (سعى): ج٢ ص٢٠٢.

(٤) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٢٢؛ وقد سبق إلى هذا الرأي العلّامة الطباطبائي في ميزانه: ج١٩ ص٤٧.

(٥) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٣٥٨؛ الميزان: ج١٩ ص٤٦.

• وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً...﴾ (الزمر: ٤٤)، فالآية الكريمة عبّرت عن حقيقةٍ مفادها: أنّ لله سبحانه وتعالى وحده السلطان القاهر في جميع العوالم، يتصرّف فيها كيفما يشاء ويختار[١]. فوردت اللام في قوله (لله) ومدخولها الذات المقدّسة، وقد رأى الحيدري أنّ هذه اللام هي لام الملك؛ ولهذا تكون الآية المباركة قد دلّت على أنّ الله تعالى يملك الشفاعة وحقيقتها بالأصالة والاستقلال، وأمّا مُلك غيره للشفاعة فهو ملكٌ مجازيٌّ وبالتبع[٢]. وإذا كانت الشفاعة تمثّل إحدى النعم التي يمتلكها البارئ جلّ شأنه، فالتصريح بملك الجزء ـ أعني الشفاعة ـ يلمّح لملك الجميع، وهذا ما عبّرت عنه تتمّة الجملة القرآنيّة؛ فقوله ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ كانت متحدّثةً عن الملك الحقيقي الذي يملكه الله تعالى ويعجز الخلق عن معرفته والإحاطة به[٣].

• ومن المواضع التي وردت فيها اللام الجارّة، ما جاء في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢)، فاللام في قوله (لله) جاءت جارّةً للفظ الجلالة. وقد تعدّدت الآراء في معناها، فقيل: إنّ اللام للاستحقاق، فإذا قيل (الحمد لله) فهذا القول يفيد أنّ الذات المقدّسة مستحقّةٌ للحمد وحدها من دون سواها[٤]. وقيل: إنّ هذه اللام لام الاختصاص لأنّها تفيد اختصاص وانحصار أفراد الحمد جميعاً بالذات المقدّسة لا غير[٥].

وقد رأى الحيدري أنّ اللام الجارّة تحتمل وجوهاً ثلاثةً: الاختصاص

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج٤ ص١٥٢.

(٢) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٥٨.

(٣) ينظر: الميزان: ج٥ ص٢٤٨.

(٤) ينظر: روح المعاني: ج١ ص٧٦؛ أثر المجاز في فهم الوظائف النحويّة وتوجيهها في السياق: ص٥٩.

(٥) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج١ ص١٦٠.

اللائق، والملك (كقولك: الدار لزيدٍ)، والقدرة والاستيلاء (كقولنا: البلدُ للسلطان)، وقد علّل ذلك بقوله: «فإن حُمِلَ على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنّه لا يليق الحمدُ إلّا به لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه، وإن حُمِلَ على المِلك (بالكسر) فمعلومٌ أنّه تعالى مالكٌ للكلّ، فوجب أنّه يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده، وإن حُمِل على الاستيلاء والقدرة فالحقّ سبحانه وتعالى كذلك لأنّه واجبٌ لذاته وما سواه ممكنٌ لذاته، والواجب لذاته مستولٍ على الممكن لذاته. فالحمدُ لله بمعنى أنّ الحمد لا يليق إلّا به، وبمعنى: أنّ الحمد مُلكه ومِلكه، وبمعنى: أنّه هو المستولي على الكلّ والمستعلي على الكلّ»[1].

فالحيدري صرّح باحتمال اللام الجارّة لدلالاتٍ ثلاثٍ، فإنّنا إذا كنّا نؤيّد الدلالتين ـ أعني دلالة الاختصاص اللائق، والاستيلاء والقدرة التي تحمل معنى الاستحقاق ـ فإنّنا نقف عند الملك، لأنّ دلالة الملك تحصل من وقوع اللام الجارّة بين ذاتين يتصوّر من أحدهما الملك للآخر، وهذا لم يحصل، إذ إنّ اللام في (الحمد لله) وقعت بين ذات لفظ الجلالة (الله) واسم معنىً وهو (الحمد)؛ وبهذا فهي ـ أي اللام ـ للاستحقاق أولى من المعاني الأخرى، لأنّ الاستحقاق معناه: أنّ اللام واقعةٌ بين معنىً وذاتٍ[2]، وهذا ما يحصل في الآية المباركة. وإذا قلنا إنّ اللام في الآية المباركة يمكن أن تدلّ على الاختصاص، فيمكن في حينها قبول رأي الحيدري بأنّ اللام جاءت للملك، إذ إنّ الملك يعدّ جزءاً من الاختصاص كما صرّح بذلك المالقي[3].

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٥٩.

(٢) ينظر: أثر المجاز في فهم الوظائف النحويّة: ص٥٩ـ٦٠؛ منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٦٢؛ مغني اللبيب: ج١ ص٢٧٥.

(٣) ينظر: رصف المباني في شرح حروف المعاني: ص٢١٨؛ ينظر: الجنى الداني: ص٩٦، فقد تبنّى مؤلّفه الرأي نفسه.

• وفي قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فقد ورد حرف الجرّ (اللام) في قوله (له) وقد رأى الحيدري أنّ اللام «حرف جرٍّ يفيد الملك، ولام الملك ما تقع بين اسمي ذاتٍ ويتصوّر من أحدهما الملك للآخر، وفي محلّ الكلام فإنّ الذات الأولى هي: (الله) المشار إليها بالضمير (الهاء)، وأمّا الذات الثانية فهي كلّ ما أشير له بالاسم الموصول (ما)، فيكون المفاد: أنّ كلّ ما في السماوات والأرض ملكٌ له تعالى»[(١)]. إنّ اللام الواقعة بين ذاتين تحمل معنى الملك الحقيقي[(٢)]، لهذا رأى الحيدري أنّ الآية المباركة استعرضت سلطانه تعالى، فهو مالكٌ لما في السماوات والأرض ملكاً حقيقياً بمعنى سلطة المالك على المملوك تصرّفاً وتدبيراً[(٣)].

٥. مِنْ

تضمّن هذا الحرف معاني متعدّدةً، ومن أشهرها: ابتداء الغاية والتبعيض[(٤)].

• فمن وروده دالّاً على ابتداء الغاية، ما جاء في قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (البقرة: ١٤٧)[(٥)]، إذ رأى الحيدري أنّ (مِنْ) جاءت لتعبّر عن ابتداء الغاية، ومعنى الآية المباركة: أنّ الحقّ كلمةٌ من الله، وهو يبدأ منه تعالى وليس لأحدٍ أن يكون مشمولاً بالحقّ إلّا إذا استند إلى البارئ تعالى[(٦)]، فكلّ شيءٍ ثبت من الله تعالى فهو الحقّ، وهو منه لا من غيره؛ لأنّه مصوّر كلّ شيءٍ،

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٦٢.

(٢) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص٢٧٥؛ المنصف في النحو واللغة والإعراب: ص١٥٤.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص١٩٥.

(٤) ينظر: معاني الحروف: ص٨٣ـ٨٤؛ النحو الوافي: ج٢ ص٤٢٥ـ٤٢٦؛ المدخل النحوي: ص٢٨٢.

(٥) وينظر: آل عمران: ٦٠؛ يونس: ٩٤؛ وقريب منه ما ورد في: هود: ١٧؛ الحجّ: ٥٤؛ السجدة: ٣.

(٦) ينظر: علم الإمام: ص٢٨٢.

وأيضاً ما ثبت أنّه حقٌّ فهو من الله تعالى[١].

وقد التفت الحيدري إلى دلالةٍ أخرى حملتها الآية المباركة، إذ يرى أنّ التعبير يوحي بالتوحيد المطلق، فلو كان التعبير في غير القرآن الكريم: (الحقّ مع ربّك) لدلّ على شائبة شركٍ؛ إذ إنّ هذا التعبير يصف البارئ سبحانه ومعه شريكٌ وهو الحقّ، لأنّه معه، وهذا يستحيل على الذات المقدّسة، أمّا التعبير القرآني (الحقّ من ربّك) فقد أفاد أنّه تعالى كان ولم يكن شيءٌ كائناً معه، ثمّ صدر منه تعالى الحقّ ووجد منه[٢]. ويمكن أن تكون (مِنْ) بمعنى (عند) لأنّ الحقّ عنده تعالى وصادرٌ منه[٣].

• وقد ورد حرف الجرّ (من) دالّاً على التبعيض، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً**﴾ (الفتح: ٢٩)، فقد ورد حرف الجرّ (من) في قوله (منهم)، وقد رأى بعض العلماء أنّ (مِنْ) هنا بيانيّةٌ، وعلّل ذلك بأنّ الذين استجابوا لله ولرسوله صلّى الله عليه وآله قد أحسنوا واتّقوا كلّهم لا بعضهم[٤]، في حين تردّد بعضهم في عدم الترجيح بين أن تكون (من) لبيان الجنس أم تبعّضيّة[٥]، أمّا الحيدري فقد قطع بأنّ (مِن) دلّت على التبعيض، فتكون الآية المباركة دلّت على أنّ إعطاء الأجر والمغفرة لمن بقي على عهده للنبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، فهي تعبيرٌ عن الاختصاص بالمؤمنين حقّاً بالله تعالى والمتّبعين لنبيّه الكريم صلّى الله عليه وآله وليست شاملةً لكلّ مَن رافقه وصاحبه[٦].

---

(١) ينظر: أنوار التنزيل: ج١ ص٤٢٤؛ البحر المحيط: ج١ ص٦١٠.

(٢) ينظر: الراسخون في العلم: ص٣٥٠.

(٣) ينظر: البرهان: ج٤ ص٢٩٢.

(٤) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٤٨٠؛ تفسير السمرقندي: ج٣ ص٣٠٥.

(٥) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٦ ص٥١٨.

(٦) ينظر: معالم الإسلام الأموي: ص١٣٠.

يتّضح أنّ الآية المباركة ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ تجعل التقوى والثبات عليها هو الملاك الوحيد الذي يتوجّب التفاضل فيه وليس مجرّد الصحبة؛ لذا نجد الفخر الرازي لا يُسلّم بأنّ كلّ مَن شاهد النبيّ صلّى الله عليه وآله أو سمع حديثه أو رافقه في مواطنه كان مؤمناً، بل إنّ هؤلاء المؤمنين هم أخلصوا دينهم وبقوا على عهدهم[١]؛ لهذا جاءت (مِنْ) الجارّة المعبّرة عن التبعيض لتدلّ على ملاك التفاضل المتمثّل بحسن الرفقة للنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، والاستمرار عليها حتّى نهاية الأجل.

• ومن مواضع ورود حرف الجرّ (مِنْ) دالّاً على التبعيض قوله تعالى: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾ (آل عمران: ٩٢)، فقد ورد حرف الجرّ (من) في قوله (ممّا)، وقد أشار الحيدري أنّ الآية المباركة أوضحت أنّ نيل البرّ لا يتمّ حتّى ينفق الإنسان ممّا يحبّه، وقد جاءت (من) لتدلّ على التبعيض، لأنّه بإنفاق هذا الجزء ممّا يحبّ، يكون دالّاً على انقطاع الإنسان إلى الله تعالى وزهده بما يملك، فيكون مستحقّاً للبرّ الموعود به[٢]. والتبعيض معناه: أن يسدّ لفظ (بعض) مكان حرف الجرّ، وأن تكون الجملة دالّةً على التعميم عند حذف حرف الجرّ، لهذا ورد في مصحف عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه): «بعض ما تحبّون»[٣]. وقد ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام أنّه قرأ «حتى تنفقوا ما تحبّون»[٤]، فهذه القراءة بحذف حرف الجرّ أفادت العموم، وقد جعلت شرط نيل البرّ هو أن ينفق الإنسان كلّ ما يحبّ من مالٍ وجاهٍ ومهجةٍ

---

(١) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٤ ص١٧٣.

(٢) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص١١٨.

(٣) ينظر: البرهان: ج٤ ص٤١٦؛ الإتقان: ج١ ص٥١٧.

(٤) ينظر: الأصفى في تفسير القرآن: ج١ ص١٦٠.

وعلمٍ وغيرها لا بعضه حتّى يكون من الأبرار[١]؛ وهذا ما فعله سيّد الشهداء عليه السلام إذ أنفق كلّ ما يحبّ ليخلُوَ بالحبيب تعالى اسمه.

• وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ...﴾ (النمل: ٤٠)، ورد حرف الجرّ (من) في قوله (من الكتاب)؛ وقيل إنّ (مِنْ) جاءت لبيان الجنس بمعنى إنّ هذا العلم من جنس الكتاب[٢]. وقد رأى الحيدري أنّ حرف الجرّ (من) جاء ليدلّ على التبعيض، فالمُتحدَّثُ عنه كان يملك جزءاً من الكتاب التكويني المعبّر عنه بالاسم الأعظم[٣]. وإذا كانت الآية المباركة صرّحت بتعظيم المالك لجزءٍ من الكتاب، فهي تلمح إلى عظمة الذات المقدّسة التي تملك العلم برمّته.

من كلّ ما تقدّم يتّضح: أنّ احتماليّة تعدّد معاني حروف الجرّ تؤدّي إلى إعطاء النصّ المقدّس دلالةً عامّةً وشاملةً، فهذه العموميّة تؤدّي إلى الاتّساع في المعاني، فتعدّد المعاني للّفظ الواحد خاصيّةٌ تضيف للّغة رونقاً وجمالاً وتشويقاً وإبداعاً[٤].

ثانياً: حروف العطف

تعدّ حروف العطف من حروف المعاني التي جعلها النحويّون العرب في باب التوابع، لأنّ العطف هو الرجوع للشيء بعد الانصراف منه، ومعناه: الثني والردّ[٥].

والعطف في الاصطلاح: «هو تابعٌ يدلّ على معنىً مقصودٍ بالنسبة مع

---

(١) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص١١٩.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج٣ ص١٤٨؛ جوامع الجامع: ج٢ ص٧١١.

(٣) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص١٢٥.

(٤) ينظر: بلاغة النور (جماليّات النص القرآني): ص١٦٣؛ صور من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في (تفسير الكشّاف) (بحوث ومقالات): ص٣٨١.

(٥) ينظر: أساس البلاغة (ع ط ف): ص٥٠٨؛ القاموس المحيط (عطف): ج٣ ص١٧٦.

متبوعه، يتوسّط بينه وبين متبوعه أحد الحروف العشرة»[١]، والعطف يكون على نيّة التكرير؛ إذ إنّ حروف العطف تنوب عن تكرير عامل المعطوف عليه مع المعطوف؛ على أنّ لكلّ حرفٍ من حروف العطف معناه الذي يختصّ به[٢].

ومن حروف العطف التي وقف عندها الحيدري:

١. أو

وهو حرف عطفٍ، واختلف في المعاني التي يدلّ عليها، فقيل إنّ له معنيين فقط، وقيل: بل ثلاثة؛ وأوصلها بعضهم إلى اثني عشر معنىً، وأشهر معانيه الشكّ والإباحة[٣].

• ومن مواضع وروده، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾ (الإسراء: ١١٠)، فقد قيل: إنّ سبب نزول الآية المباركة أنّ الكفّار سمعوا النبيّ صلّى الله عليه وآله يدعو: يا الله يا رحمن، فظنّوا أنّه صلّى الله عليه وآله يدعو إلهين وليس إلهاً واحداً[٤]، وقد جاء حرف العطف (أو) بين المتعاطفين (الله) و(الرحمن)، والتعبير يدلّ على دعوة الله تعالى لعباده أن يدعوه بما شاؤوا من أسمائه إن شاؤوا يا الله وإن شاؤوا قالوا يا رحمن[٥]. وقد قيل: إنّ (أو) العاطفة جاءت لتدلّ على التخيير؛ وتقدير الكلام: ادعوا بهذا الاسم أو بهذا الاسم أو اذكروا إمّا هذا وإمّا هذا[٦]، وقيل: إنّ (أو)

---

(١) حروف المعاني بين المناطقة والنحاة: ص١٥٩؛ ينظر: التصريح على التوضيح: ج٢ ص١٣٧.

(٢) ينظر: القواعد الأساسية للّغة العربيّة: ص٢٩٧؛ الكواكب الدريّة: ج١ ص٥٣٦.

(٣) ينظر: الأصول في النحو: ج٢ ص٥٥ـ٥٦؛ رصف المباني: ١٣١ـ١٣٢؛ مغني اللبيب: ج١ ص٨٧ـ٨٨؛ المصنّف في النحو واللغة والإعراب: ص٣٨ـ٣٩.

(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ج٢ ص١٨١.

(٥) ينظر: أضواء البيان: ج٣ ص١٨٩.

(٦) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٢ ص٣٠٤.

حملت معنى الإباحة، لأنّ اللفظين (الله) و(الرحمن) كلاهما من الأسماء الحسنى؛ لهذا أباح الله تعالى الدعاء بأيّهما شاء العبد[١].

وقد رأى الحيدري أنّ (أو) جاءت للتسوية، فالآية المباركة أرادت أن تُعلّم المؤمنين كيفيّة التوجّه لله تعالى بالدعاء والعبادة؛ فمجيء (أو) للتسوية بين اسمين من أسمائه الحسنى ـ تعالى في علاه ـ يعبّر عن حقيقة توحيد الذات المقدّسة وتوحيد العبادة، فالآية المباركة لمّا ساوت بين اسمين بقرينة وجود (أو) العاطفة الدالّة على التسوية، أوضحت أنّ هذه التسوية تريد الدلالة عن شيءٍ أشمل وأوسع وهو: أنّ كلّ أسمائه تعالى هي عين ذاته، ولهذا فهي ـ أي الأسماء ـ متساويةٌ للتعبير عن الذات المتعالية، التي هي أرفع من أن ينالها حسٌّ أو وَهمٌ أو عقلٌ[٢].

يتّضح أنّ وجود (أو) وتعبيرها عن التساوي، يصرّح بدلالة ويلمّح إلى أخرى، فأمّا الأولى فالآية تصرّح أنّ كلّ أسمائه تعالى متساويةٌ في الحسن والكمال ولا يوجد اسمٌ أحسن من آخر ولا صفةٌ أكمل من أخرى، وأمّا دلالة التلميح فالآية أرادت القول أنّ الاسم غير المسمّى، فكلّ ما علمتم من أسماءٍ وصفاتٍ فهي غير الذات المتعالية المقدّسة، إذ إنّه تعالى فردٌ صمدٌ واحدٌ أحدٌ[٣]؛ بخلاف ما لو كانت (أو) بمعنى الإباحة فهي تعطي دلالةً أنّ هناك تفاضلاً بين أسمائه، اسمٌ أفضل من آخر، وصفةٌ أحسن من أخرى، وهذا ما لا يجوز في ساحة قدسه تعالى.

• ومن مواضع ورود (أو) العاطفة، قوله تعالى: ﴿**فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾ (النجم: ٩)، فقد وقع اختلاف في معنى (أو) العاطفة في النصّ المبارك، فقيل: إنّ (أو) بمعنى (الواو)، وتقدير الكلام: (قاب قوسين وأدنى من ذلك)[٤]،

---

(١) ينظر: الميزان: ج١٣ ص٢٢٣.

(٢) ينظر: الأسماء الحسنى: ص١٢ـ١٣.

(٣) ينظر: التفسير المبين: ص٢٩٤.

(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٩ ص٤٢٣؛ تفسير السمرقندي: ج٣ ص٣٤٠.

وقيل: إنّها بمعنى الشكّ، إلّا أنّ هذا الشكّ من جهة العباد لا الخالق جلّ وعزّ؛ وتقدير الكلام: إذا رآه الرائي يقول: هو قاب قوسين أو أدنى، والمراد إفادة شدّة القرب[١]. ويمكن أن يعترض على تفسير (أو) العاطفة وجعلها بمعنى الشكّ، لأنّ هذا التفسير يؤدّي إلى الترديد في متعارف الكلام، والكلام بنوعيه الصوري والادّعائي كلاهما يستحيل على الله تعالى المحيط بكلّ شيءٍ أن يحمل معنى الترديد[٢]، ويجاب بأنّ الله تعالى خاطب العباد على وفق لغتهم، ومقدار فهمهم، لهذا جاء الكلام كأنّه يقال لمن يحدّد منهم، فيكون معنى الكلام: فكان على ما تقدّرونه أنتم قدر قوسين أو أقلّ من ذلك[٣].

وقد رأى الحيدري أنّ (أو) العاطفة جاءت بمعنى بل، ولكن ليس للإضراب، وإنّما أفادت الترقّي، فالآية المباركة التي وصفت قربه صلّى الله عليه وآله إلى الله تعالى، أوضحت تعظيم مكانته صلّى الله عليه وآله، فقد وصفت القرب المعنوي له لا المكاني، بمعنى: أنّه صلّى الله عليه وآله إنّما بلغ في قوس الصعود ومراتب التكامل مقاماً عظيماً تمثّل في مقام قوسين بل أدنى[٤]. ولّما كان صلّى الله عليه وآله أوّل مخلوقٍ على الإطلاق، استحقّ مكان القرب من الذات المقدّسة، لذا تكون (أو) العاطفة الواردة في مجيء الآية المباركة التي دلّت على الترقّي ـ كما يرى الحيدري ـ تحمل دلالةً نفسيّةً، تفيد أنّه كلّما وصف هذا المقام المقدّس للنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله كان هو أعلى من ذلك وهو أقرب، ولهذا يكون هذا المقام لا يمكن أن يصفه إلّا الله تعالى، العالم به من دون سواه.

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج٢٧ ص٤٨.

(٢) ينظر: تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج٤ ص١٤٧ـ١٤٨.

(٣) ينظر: مجمع البيان: ج٩ ص٢٨٩؛ تفسير السمعاني: ج٥ ص٢٨٦.

(٤) ينظر: الاسم الأعظم: ص١٣٠.

٢. ثمّ

وهو «حرف عطفٍ يقتضي ثلاثة أمورٍ: التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة»[١].

• ومن مواضع وروده، قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، فقد جاءت الآية المباركة لتصف نِعم الله تعالى على مخلوقاته؛ فهو الذي صوّر كلّ شيءٍ وقدّره ثمّ هداه إلى مطعمه ومشربه ومسكنه، وقد وردت (ثمّ) العاطفة لتفرّق بين المعطوف عليه المتمثّل بالتقدير الإلهي لمخلوقاته وتأمين حاجاتهم، والمعطوف المتمثّل بالهداية والإرشاد لتلك الموجودات[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ (ثمّ) العاطفة جاءت لتعبّر عن التشريك في الحكم؛ إذ إنّها عبّرت عن اشتراك النعمتين ـ أعني نعمة إعطاء الخلق ونعمة الهداية ـ بأنّهما يرجعان إلى مصدر الخلق والإيجاد وهو الله تعالى، وترتيبهما؛ فالخلق أوّلاً ثمّ الهداية، وأنّ العطف بـ(ثّم) أفاد الترقّي الترتّبي، لأنّ سير المخلوق وحركته بعد وجوده رتبةً، وهدايته رتبةً ثانيةً متأخّرةً عن الرتبة الأولى، ولهذا تكون الهداية المتأخّرة هي كالرحمة العامّة التي لا مقابل لها[٣].

ولّما كان الخلق هو تركيب الأجزاء وتسوية الأجسام وهو متقدّمٌ على الهداية التي هي عبارةٌ عن إبداع القوى المحرّكة والمدركة في تلك الأجسام، لذا توجّب أن يكون العطف بينهما بـ(ثمّ) التي تفيد الترقّي الرتبي بين المتعاطفين ووجود مدّةٍ زمنيّةٍ أو رتبيّةٍ بينهما.

---

(١) مغني اللبيب: ج١ ص١٥٨؛ ينظر: الأصول في النحو: ج٢ ص٥٥.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٧ ص١٧٧؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١٠ ص١٤ـ١٥.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥٢.

٣. الفاء

وهو حرف عطف يفيد الترتيب والتعقيب[١]. وقد ورد في مواضع عدّةٍ من الذكر الحكيم:

• ومن تلك المواضع قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فقد وردت الفاء العاطفة في قوله (فمَن)، وقد قيل: إنّ هذه الفاء الفصيحة[٢][٣]. فهذا يعني أنّ النصّ المبارك ـ على وفق هذا الرأي ـ يحتوي على حذفٍ، وأنّ الفاء ليست عاطفةً؛ لكنّ الحيدري يرى أنّ هذه الفاء فاء عطفٍ أفادت التفريع، لعدم وجود ما يدلّ أنّها فصيحةٌ؛ إذ إنّ الجملة لا تحتمل حذفاً. فبعد أن بيّن الله تعالى رفضه لأيّ أنواع الإكراه في الدين وذلك بتبيّن الرشد واتّضاح الغيّ، جاءت الفاء العاطفة لتفرّع عليهما بأنّ يتّخذ العاقل الحرّ المحجّة البيضاء سبيلاً، وهذه المحجّة تتمثّل بإعلان الإيمان بالله تعالى والكفر بالطاغوت[٤]. فكأنّ ما بعد الفاء العاطفة جاء تفصيلاً وتوضيحاً لما أُجمل في ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، إذ لم يبقَ بعد التبيّن إلّا الكفر بالطاغوت، وتفرّع من تميّز الرشد من الغيّ ظهور متّبعٍ للإسلام مستمسكٍ بالعروة الوثقى وهو ينساق إليه باختياره[٥].

---

(١) ينظر: أسرار العربيّة: ص٢٧٤؛ إعراب القرآن، للنحّاس: ج٣ ص٢٤٢؛ همع الهوامع: ج٥ ص٢٣٦؛ حروف المعاني، للزجّاج: ص٤٩.

(٢) ينظر: إعراب القرآن وبيانه: ج٣ ص٣٣٥ـ٣٣٦.

(٣) الفاء الفصيحة هي الفاء التي يؤتى بها لتُفصح عن مقدّرٍ محذوفٍ سواء أكان المحذوف شرطاً أم غيره، وهي تدلّ على حذف أكثر من جملة. (ينظر: البرهان: ج٣ ص١٨٢؛ حاشية ردّ المحتار: ج٥ ص١٠؛ فتح القدير: ج٤ ص٤٠٣؛ حروف المعاني: ص١٧٤).

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٠٣.

(٥) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص٢٨.

٤. الواو

وهو حرف عطفٍ يراد به مطلق الجمع بين المتعاطفين، فلا يدلّ على الترتيب ولا التعقيب[(١)].

• ومن موارد الواو ما جاء في قوله تعالى: ﴿...**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا**﴾ (آل عمران: ٧)، ورد حرف الواو في قوله (والراسخون)، وقد وقع اختلافٌ بين العلماء في قراءة الآية المباركة وتوجيهها الدلالي، فقد قرأ جملةٌ من الأعلام بالوقف على لفظ الجلالة (الله)؛ وبها يتمّ المعنى، ثمّ يُستأنف الكلام، وهنا تكون الواو حرف استئنافٍ، والجملة التي بعدها ـ أي الراسخون في العلم يقولون ـ جملةً مستأنفةً من مبتدأٍ وخبرٍ، مقطوعةً عمّا كان قبلها[(٢)]. وأمّا دلالة الآية بمقتضى هذه القراءة: أنّ كمال العلم وتمامه عند الله تعالى وقد استأثر تعالى بعلم المتشابه ولا سبيل لأحدٍ إليه، أمّا الراسخون في العلم ففضلهم أنّهم مُسلّمون لله تعالى ومؤمنون أنّهم لا يحيطون بعلم الغيب الذي استأثر به الله تعالى لنفسه[(٣)]. وأمّا مَن رأى أنّ (الواو) حرف عطفٍ وقد عطف (الراسخون) على لفظ الجلالة (الله)، فيكون (الراسخون) داخلين في الاستثناء، وهم يعلمون المتشابه كما يعلمه الله تعالى[(٤)].

وقد وقف الحيدري طويلاً عند الآية المباركة، وبعد ذكره الآراء العديدة للعلماء التي استخلصت على قولين ومناقشته تلك الأقوال، خَلُص إلى القول:

---

(١) ينظر: همع الهوامع: ج٥ ص٢٢٣؛ حروف المعاني، للزجّاج: ص٣٦؛ بدائع الفوائد: ج١ ص٦١.

(٢) ينظر مثلاً: معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٣٥١؛ دقائق التفسير: ج١ ص٣٢٩؛ معترك الأقران: ج١ ص١٣٨.

(٣) ينظر: المحرّر الوجيز: ج١ ص٤٠٢؛ البحر المحيط: ج٢ ص٤٠٠.

(٤) ينظر: حقائق التأويل: ص٧ـ٨؛ مجمع البيان: ج٢ ص٢٤١؛ غريب القرآن: ص٢٤٤.

أنّ الواو عاطفةٌ؛ وأنّ (الراسخون) معطوفٌ على لفظ الجلالة، وفي هذا العطف تكون الآية الكريمة حملت دلالة التشريف والتعظيم للموصوفين بالرسوخ في العلم، وهي ـ أعني الآية المباركة ـ تنبئ أن ليس في القرآن الكريم آيةٌ استأثر الله بعلمها، بل إنّ القرآن الكريم كان لهداية البشر؛ لذا ينبغي أن يعقلوه جميعاً[(١)].

وقد أكّد الحيدري صحّة ما يذهب إليه بذكره قرائن داخليّةٍ وأخرى خارجيّة. فمن القرائن الداخليّة عنده: أنّ «الراسخون» معطوفٌ على لفظ الجلالة وليس عِدلاً للذين في قلوبهم زيغٌ، فلو كان عِدلاً لأهل الزيغ لتوجّب أن يتقدّم عليه (أمّا)؛ فإذا قالت الآية المباركة (فأمّا الذين في قلوبهم زيغٌ) فينبغي أن تقول (وأمّا الراسخون) لكي ترفع الإيهام ولكي لا يحدث التوهّم، ولكنّ الآية المباركة لم تذكر العِدل الآخر لـ(أمّا)؛ فهذا يعني أنّ الراسخين ليسوا عِدلاً لأهل الزيغ، وإذا كانوا كذلك فهم معطوفون على لفظ الجلالة، ولا دخل لهم بأهل الزيغ. وأمّا الواو فإنّ أصلها للعطف، والسياق يدلّ على ذلك، فلو أُريد حملها على الاستئناف لوجب أن تكون هناك قرينةٌ صارفةٌ عن الأصل[(٢)].

إنّ معنى الرسوخ: الاستقرار وشدّة الثبات في الشيء[(٣)]، ومن القرائن الداخليّة التي استند إليها الحيدري لفظ (الراسخون)؛ فإنّه رأى أنّ وصف هؤلاء المؤمنين بالرسوخ دليلٌ بيّنٌ على أنّ الحكم الذي أثبت لهذا الفريق هو حكمٌ من معنى العلم والفهم في المعضلات، ومن بين هذا العلم: تأويل المتشابه[(٤)].

---

(١) ينظر: علم الإمام: ص٣٧١؛ أصول التفسير والتأويل: ص٢٥١ـ٢٥٢؛ دروس في علم الإمام: ص٢٣٣ـ٢٣٤.

(٢) ينظر: الراسخون في العلم: ص٣٩٣.

(٣) ينظر: أساس البلاغة (ر س خ): ص٢٧١؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (رسخ): ج٤ ص١٣٦ـ١٣٧.

(٤) ينظر: علم الإمام: ص٣٧١؛ منطق فهم القرآن: ج٣ ص٣٧١.

وأمّا دليله الآخر فهو منطلقٌ من مضمون السياق للآية المباركة، فالآية تحدّثت عن فئتين أي أهل الرسوخ وأهل الزيغ، ولكنّها سكتت عن فئةٍ ثالثةٍ وهم المؤمنون العاديّون، فالحيدري يرى أنّه ليس كلّ مَن قال (كلٌّ من عند ربّنا) لابدّ أن يكون راسخاً، فالمؤمن المُسلّم بأمر الله ليس بالضرورة أن يكون راسخاً في العلم ومن الذين ذكرتهم الآية المباركة. إنّ الراسخين هم مَن ملكوا العلم والإيمان معاً[١].

أمّا القرائن الخارجيّة فقد اعتمد الحيدري على جملةٍ من الآيات الكريمة التي تثبت جواز العلم بتأويل القرآن لغير الله تعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٧ـ٧٩)، فهو يرى أنّ المسّ يختلف عن اللمس وهو بمعنى العلم والمعرفة بالشيء، لهذا يعدّ هذا تصريحاً من القرآن بعلم بعض الناس (المطهّرين) بالقرآن الكريم محكمه ومتشابهه[٢]. فتحصّل: أنّ الآية المباركة عبّرت عن مَنِّ الله تعالى وكرامته للمؤمنين، فقد «أعطاهم من نهج السبيل وضياء الدليل ما يفتتحون به المبهم ويصدعون المظلم، وكلّ ذلك بتوفيق الله إيّاهم ونصب منار الأدلّة لهم، فعلمهم بذلك مستمدٌّ من علم الله سبحانه، فلا معنى للوقوف بهم دون هذه المنزلة، والإحجام عن إيصالهم إلى أقصى هذه الرتبة»[٣].

• وفي قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ**﴾ (الشورى: ٢٥)، فالآية المباركة جاءت وصفاً لكرم الله تعالى، إذ إنّه تعالى يرحم عباده، فمرّةً يتوب عليهم وأخرى يعفو عن سيّئاتهم. وقد جاء العطف بالواو

---

(١) ينظر: الراسخون في العلم: ص٣٩٤.

(٢) ينظر: تأويل القرآن: ص٧٩.

(٣) حقائق التأويل: ص٨؛ ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص١٦٤.

بين الجملتين (يقبل التوبة ـ ويعفو)، وقد رأى الحيدري أنّ العطف بين جملتي القبول والعفو بالواو عبّر عن كرم الله تعالى وعظمة جوده جلّ شأنه، إذ إنّ العطف بالواو أفاد التغاير بين الجملتين، فالعفو لا يرتبط بالتوبة، إذ إنّه يعفو عن العبد مع التوبة وعدمها[١].

ولمّا كان العطف بالواو يفيد التشريك بالحكم بين المتعاطفين مع المغايرة، والواو تدلّ على الجمع مطلقاً[٢]، فيمكن أن يكون العفو سابقاً للتوبة كما يمكن أن يكون لاحقاً لها، ومَن رأى أنّ العفو تابعٌ للتوبة فلا عفو إلّا بعد التوبة[٣]؛ وجب عليه أن يجعل من المتعاطفين متكرّرين وأنّ الثاني عين الأوّل، مع أنّ العطف بالواو يفيد التشريك ويقتضي المغايرة بين المتعاطفين كما ذكرنا مسبقاً؛ وهذا ما يرفضه الرازي في تفسيره[٤].

لذا يصل الحيدري إلى أنّ الآية المباركة عبّرت عن مدى سعة رحمة الله تعالى، فهو جلّ شأنه يرحم الناس بطرقٍ شتّى؛ فالتوبة مرّةً والعفو أخرى وغيرهما من طرق الرحمة الإلهيّة. ويصل إلى أنّ العفو غير التوبة ولا يرتبط بها، ولو كان منها لكان لزاماً أن يكون العطف بالفاء وليس الواو[٥].

• ومن موارد العطف بالواو ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ**﴾ (الروم: ٥٦)، فقد عُطِفَ بين العلم والإيمان بحرف العطف (الواو) وقد رأى الحيدري أنّ هذا العطف أفاد عطف الشركة، ورفض كون هذا العطف

---

(١) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص١٣٠.

(٢) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: ص١٥٨؛ المعجب في علم النحو: ص١٨٦.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي: ج٣ ص١٣١؛ أنوار التنزيل: ج٥ ص١٢٩؛ التفسير المبين: ص٤٨٧.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٧ ص١٦٨.

(٥) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص١٣٠.

من عطف التفسير[١]، لهذا رأى أنّ هذا العطف جاء للتفريق بين الإيمان والعلم، فليس كلّ عالمٍ مؤمناً، وكذلك أشارت الآية المباركة إلى مقدّميّة العلم للإيمان وليس له بعلّيّةٍ[٢].

ولهذا قال غير واحدٍ من المفسّرين: إنّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وتقدير الكلام عندهم: وقال الذين أوتوا العلم في الكتاب والإيمان[٣]؛ فيتّضح أنّ العلم شيءٌ مغايرٌ للإيمان، وما يؤيّد هذا المضمون ما روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام أنّه قال: «**قال لقمان لابنه: يا بنيّ لكلّ شيءٍ علامةٌ يُعرف بها ويشهد عليها، وإنّ للدين ثلاث علاماتٍ: العلم والإيمان والعمل به...**»[٤]؛ فيتّضح: أنّ العمل بمقتضى العلم هو الإيمان وهو اليقين، أمّا الإيمان فهو بمعنى الالتزام وفقاً لليقين العلمي الذي وصل إليه العالم[٥].

• وفي قوله تعالى: ﴿...وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ...﴾ (الزمر: ٦٩)، إذ عُطِفَ الشهداء على النبيّين بالواو العاطفة، وقد رأى الحيدري أنّ العطف دلّ على أمرين؛ **أوّلهما**: أنّ هؤلاء الشهداء من صنف البشر، و**ثانيهما**: أن

---

(١) فرّق الحيدري بين عطف التشريك وعطف التفسير، فعطف التفسير: هو العطف الذي يكون فيه المتأخّر تفسيراً للمتقدّم لانّهما من حقيقةٍ واحدةٍ، أمّا عطف التشريك: فهو العطف بين شيئين من حقيقتين متغايرتين، وسمّي عطف تشريك لاشتراكهما في فعلٍ واحدٍ مع أنّ حقيقتهما متغايرةٌ. (ينظر: معرفة الله: ج١ ص٢٤٣).

(٢) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٥٧؛ معرفة الله: ج١ ص٢٤٣.

(٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: تفسير السمعاني: ج٤ ص٢٢٣؛ تفسير الثعلبي: ج٧ ص٣٠٨؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٥ ص٢٧٢؛ جامع البيان: ج٢١ ص٦٩.

(٤) الخصال: ص١٢١؛ مستدرك سفينة البحار: ج٧ ص٣٧١؛ موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام: ج١٠ ص٧٧.

(٥) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٢٤٤.

ليس من الضروري أن يكون الشهداء من الأنبياء؛ فقد يكونون أنبياءً وقد لا يكونون، ولهذا تكون الآية المباركة في معرض تعظيم قومٍ وهم الشهداء؛ إذ إنّهم يشهدون على أعمال العباد جميعاً[١].

• ومن موارد مجيء الواو العاطفة قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...**﴾ (المائدة: ٥٥) فقد ورد لفظ (الولي) مفرداً في حين تعدّد الأولياء، إذ جاءت الولاية لله تعالى على الأصل ثمّ عطف عليها ولاية الرسول صلّى الله عليه وآله؛ وولاية الذين آمنوا بالتبع لتلك الولاية الأصل[٢]. وقد رأى الحيدري أنّ (واو العطف) جاءت للتشريك في الحكم، إذ إنّ الولاية التي هي لله تعالى بالأصالة، أعطيت للرسول وللذين آمنوا بالتبع، وإنّ هذه الولاية نفسها اختُصّ بها الثلاثة (الله تعالى والرسول والذين آمنوا) فلو كانت تلك الولاية مختلفةً ـ بمعنى أنّ كلّ وليٍّ من هؤلاء الثلاثة له ولايةٌ تختصّ به ـ لوجب أن يتعدّد ذكر الولاية، كأن يقول: وليّكم الله ووليّكم الرسول ووليّكم الذين آمنوا. ولمّا لم تكن متكرّرةً، دلّت على أنّها ثابتةٌ لله، وهي نفسها ثابتةٌ للرسول، وهكذا ثبوتها للذين آمنوا[٣].

وقد حملت الآية المباركة دلالة التشريف والتعظيم لمن اختصّ بالولاية؛ وبهذا يتّضح أنّ الآية المباركة تعبّر عن دلالاتٍ متعدّدةٍ، فمن تلك الدلالات:

أوّلاً: إنّ الآية المباركة لمّا حصرت الولاية بالثلاثة ـ أعني بالله تعالى والرسول صلّى الله عليه وآله والذين آمنوا ـ فهي تُعرِّض في ولاية غيرهم؛ أي: إنّ كلّ ولايةٍ خارجةٍ عن الحصر بهؤلاء الثلاثة فهي باطلةٌ أيّاً ما كانت.

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٣.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٦٢٣.

(٣) ينظر: بحث حول الإمامة: ص٣٧٨ـ٣٧٩.

وثانياً: إنّ الولاية هي ملك الله تعالى وهو الذي يملك الحقّ في أن يهبها لغيره بشرط الاستحقاق، أمّا ما عداه فلا يستطيع أن يصرّح بذلك، لهذا جاءت الآية المباركة لتدلّ على أنّ الولاية من مختصّات الله تعالى بالأصل ثمّ هي خاصّةٌ بالرسول صلّى الله عليه وآله، ومن بعده صلّى الله عليه وآله بالذين آمنوا من غيرهم.

وثالثاً: إنّ تلك الولاية العظيمة التي هي لله تعالى لمّا أعطاها لغيره من البشر، دلّت على عظمة أولئك المختصّين بها. فالآية المباركة أعطت صورةً واضحةً عن الإنسان الكامل الذي استطاع أن يحمل ولاية الله تعالى[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿**...يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاء...**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فقد ورد العطف بـ(الواو) في موردين في الآية المباركة: الأوّل في قوله: (وما)، والثاني في قوله: (ولا يحيطون)، وقد رأى الحيدري أنّ الواو في المورد الأوّل ـ وما خلفهم ـ حرف عطفٍ «يفيد التشريك، وحيث إنّ الفاعل أو العالم واحدٌ فإنّ الشركة تكون في المعلوم، بمعنى: أنّ علمه تعالى شاملٌ لما بين أيديهم وما خلفهم»[٢]. إنّ «المراد بما بين أيديهم وما خلفهم ما هو ملاحظٌ لهم من المعلومات وما خفي عنهم أو ذهلوا عنه منها، أو ما هو واقعٌ بعدهم وما وقع قبلهم»[٣]، فهو تعبيرٌ مجازيٌّ والمقصود به عموم العلم والإحاطة بسائر الكائنات.

وأمّا المورد الثاني (ولا يحيطون) فقد قيل: إنّ الواو عاطفةٌ جملةً على أخرى، أي: إنّ الإحاطة عطفت على العلم؛ لأنّ جملة الإحاطة جاءت متمّمةً لمعنى جملة العلم[٤]. إلّا أنّ الحيدري ذهب إلى أنّ الواو يمكن أن تكون عاطفةً لجملة الإحاطة على جملة العلم، ويمكن أن تكون مستأنفةً ـ حرف استئناف ـ وقد

---

(١) ينظر: بحث حول الإمامة: ص٣٧٩ـ٣٨٠؛ ولاية الإنسان: ص٢٢٣ـ٢٢٤.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٧٠.

(٣) تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص٢٢؛ ينظر: من أسرار البيان القرآني: ص١٩٧.

(٤) ينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: ج٣ ص٣٣١؛ تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص٢٢.

رجّح الرأي الثاني، إذ قال: «الواو حرف عطفٍ، فتكون الجملة المنفيّة معطوفةً على ما تقدّم، والأرجح فيها أن تكون حرف استئنافٍ، كون الجملة السابقة مثبتةً، والفاعل فيها هو الله تعالى، في حين أنّ هذه الجملة منفيّةٌ والفاعل فيها الخلق بأسره، فالاستئناف أقرب لمؤدّى الجملتين، والعطف أنسب في السياق»[١]، فهو يرى ترجيح الاستئناف ويذكر له ما يؤيّد ترجيحه، إلّا أنّه يرى أنّ السياق يحكم بالعطف، لأنّ الجملتين تتحدّثان عن عظمة الله تعالى ومدى إحاطته وشموله لكلّ شيءٍ، وأنّ الكائنات لا تملك من تلك الإحاطة شيئاً.

• وفي قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (الجمعة: ٢)، عطف حرف (الواو) التعليم على التزكية، وقد رأى الحيدري أنّ بين العلم والتزكية نحو شرفيّةٍ وتعظيم؛ وإن قُدّمت التزكية فلكي تدلّ على الأولويّة والغاية، لكن لا يعني تقدّمها بابتعاد العلم عنها، بل إنّ للعلم مكانةً لا تقلّ أهمّية عن التزكية، لهذا جاء العطف بينهما بالواو ليدلّ هذا العطف على المزاوجة والمعيّة، فلو كان بينها فسحةٌ وبعدٌ زمنيٌّ أو رتبيٌّ لجاء العطف بينهما بحرف (ثمّ) الدالّ على فسحةٍ وتراخٍ بين المعطوفين[٢].

يتّضح أنّ الواو العاطفة جاءت بمعنى (مع) وأفادت المزاوجة والمصاحبة، فتكون الآية المباركة واضحةً للمتأمّل بأنّها دعوةٌ إلى تزكية النفس؛ ولكن مع اقترانها بالعلم، إذ إنّ التزكية من دون علمٍ هي محض سرابٍ خَدّاعٍ لا أصل له، لأنّه لا ينطلق من أصلٍ عمليٍّ رصينٍ.

ثالثاً: حرف القسم (الواو)

يُقصد بالقَسَم: تحكيم ما يُذكر، بذكر ما له عند المتكلّم من عظمةٍ واعتبارٍ

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٧٠ـ١٧١.

(٢) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٢٨٢.

مخصوص، وهو يعبّر عن توكيد الخبر[١].

وقف الحيدري متأمّلاً سورة الشمس، التي احتوت على واو القسم، وقد اختلف العلماء في جواز مجيء أكثر من واوٍ للقسم في النصّ الواحد، إذ رفض الزمخشري تعدّد واو القسم في النصّ الواحد، وقد عزا هذا الرفض إلى الخليل وسيبويه، وصرّح بأنّ الخليل يرى الواو الأولى هي واو القسم، أمّا التي بعدها فهي حروف عطفٍ وليست للقسم[٢]. لأنّ لكلّ قسمٍ جواباً محذوفاً ينبغي تقديره وتقدير محذوفٍ واحدٍ أولى من تقدير أجوبةٍ متعدّدةٍ[٣]. وقيل: إنّ كلّ واحدةٍ من هذه الأدوات هي أداة قسمٍ برأسها إذا كان السياق يقتضي ذلك، فما الضير في أن تقدّر أكثر من جوابٍ للقسم إذا كان المعنى يطلبه[٤].

ورد القسم في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا * وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا * وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا * وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا * وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (الشمس: ١ـ٨)، إذ وردت واو القسم، وقد تعدّد المقسم به في النصّ المقدّس، ولمّا كان «القسم في القرآن الكريم يستهدف مقصدين: **الأوّل**: بيان أهمّية ما جاء القسم من أجله. **والثاني**: أهمّية ما أقسم به القرآن، لأنّ القسم عادةً يكون بالمهمّ من الأمور»[٥]. رأى الحيدري أنّ الله تعالى أقسم في هذه السورة المباركة بجملة أمورٍ هي:

---

(١) ينظر: الكتاب: ج٣ ص١٠٤؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (قسم): ج٩ ص٢٩٣؛ الأقسام في القرآن الكريم: ص٩.

(٢) ينظر: الكتاب: ج٣ ص٥٠٠؛ (وقد ذكر أنّه أخذ الرأي من الخليل) الكشّاف: ج٤ ص٢٥٨؛ شرح الرضي على الكافية: ج٤ ص٣٠٦.

(٣) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص٤٧٣؛ القاموس المحيط (الواو المفردة): ج٤ ص٤١٣.

(٤) ينظر: الحاشية على الكشّاف: ص٨٨؛ البحر المحيط: ج٨ ص٤٧٤ـ٤٧٥.

(٥) الأمثل: ج٢٠ ص٢٣٢؛ ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج٢٠ ص٤١.

الشمس والقمر والنهار والليل والسماء والأرض حتّى شمل كلّ عالم المادّة، ولم يبقَ شيءٌ في عالم المادّة والشهود إلّا وأقسم به، ومن ثَمّ جاء ليقسم أخيراً بالنفس التي جاء بها مؤخّراً ثانياً[١]. وثَمّة مسألةٌ أخرى إنّ ما يلاحظ على الآية المباركة أنّها تسلسلت في ذكر الأقسام التي جاءت معبّرةً عن طرح الفكرة الأساسيّة التي تمثّلت بتفضيل تلك النفس التي استطاعت التزكية والوصول إلى الله تعالى، لذا استحقّت أن يُقسم بها[٢]. من هنا يدلّ القسم على عظمة خالق هذه الأشياء ولطفه تعالى.

---

(١) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص١٧.

(٢) ينظر: مقدّمة في علم الأخلاق: ص١٧ـ١٨.

المبحث الرابع

دلالة التعدّي واللزوم

التعدّي هو التجاوز ويكون فيه الفعل مفتقراً إلى وجودٍ ومحلّ غير الفاعل فيتمّ معنى الجملة بذكر المتعدّي إليه، أمّا اللزوم فهو القصور؛ فلا يحلّ الفعل في حيّزٍ غير الفاعل. وسوف يقتصر بحثنا في الحديث عن تعدية الفعل ولزومه في القرآن الكريم على نماذج دراسات الحيدري في هذا الموضوع وتوضيح طريقة عرضه من جهةٍ، وتوضيح ما وافق أو خالف فيه النحويّين من جهةٍ أخرى.

• ومن تلك المواضع ما ورد في قوله تعالى: ﴿**فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ**﴾ (الصافّات: ٢٣)، ممّا يلحظ على فعل الهداية أنّه جاء في القرآن الكريم إمّا متعدّياً وإمّا لازماً؛ والمتعدّي قد تعدّى إلى مفعولٍ واحدٍ كما في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ٢٥٨)، وقسم يتعدّى لمفعولين كما في قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (الفاتحة: ٦)، وقد نسبت هذه اللغة لأهل الحجاز بقولين: هديته الطريق والبيت هدايةً بمعنى عرّفته[١]، وقيل: إنّ فعل الهداية يتعدّى بوساطة الحرف إلى المفعول إمّا بحرف الجرّ (إلى)؛ كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (الشورى: ٥٢)، أو بوساطة حرف (اللام)، كما في قوله تعالى: ﴿**يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (الإسراء: ٩)، ثمّ يتّسع فيتعدّى إليه بنفسه[٢].

إنّ الهداية تعني الإرشاد والدلالة إلى الشيء بلطفٍ لما يوصل إلى المطلوب[٣].

---

(١) ينظر: الصحاح (هدى): ج٦ ص٢٥٣٣.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص١٤٣؛ أنوار التنزيل: ج١ ص٧٠؛ هدى ومشتقّاتها في القرآن الكريم «رسالة ماجستير»: ص١٠٩.

(٣) ينظر: تاج العروس (هدى): ج٢٠ ص٣٢٧؛ تفسير سورة الحمد: ص٢١٦.

وقد رأى كثيرٌ من العلماء أنّ الهداية تتعدّد دلالاتها تبعاً لاختلاف أحوال فعلها من حيث المتعدّي واللازم، ففعل الهداية المتعدّي بنفسه لمفعوله تكون دلالته بمعنى الإيصال إلى المطلوب، أمّا الفعل المتعدّي بوساطة الحرف فتكون دلالته بمعنى إراءة الطريق[١]؛ ومثالها الهداية في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص: ٥٦)، فقد ورد فعل الهداية في الآية المباركة متعدّياً بنفسه، فيكون معناه الإيصال إلى الجنّة أو الإدخال في الإيمان[٢]، وكلا المعنيين يدلّان على الإيصال إلى المطلوب، فالآية المباركة نفت أن يكون بمقدور النبيّ صلّى الله عليه وآله أن يوصل مَن يحبّ إلى مطلوبه ومبتغاه لأنّ ذلك بيد الله تعالى، أمّا الهداية بمعنى إراءة الطريق فهي ثابتةٌ له صلّى الله عليه وآله بنصّ القرآن الكريم، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢)، فالآية المباركة تثبت قدرة النبيّ صلّى الله عليه وآله على الهداية التي تعني الدعوة والإرشاد؛ المعبّر عنها بإراءة الطريق[٣]. والذي دلّ على هذا الاختلاف في معنى الآية: هو تعدّي فعل الهداية بحرف الجرّ (إلى).

وقد رفض الحيدري هذا البيان المتقدّم، مبيّناً أنّ فعل الهداية وإن ورد متعدّد الأحوال بين التعدّي واللزوم، إلّا أنّ هذا لا يؤدّي إلى اختلاف معناه الدلالي، بل إنّ فعل الهداية جاء لمعنىً واحدٍ، وإنّ مصاديقه اختلفت لاختلاف السياق الذي كان له التأثير المباشر في التغيّر الدلالي[٤].

ففي قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)،

---

(١) ينظر: فتح القدير: ج١ ص٢٣؛ الميزان: ج١ ص٣٧؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج٢ ص٧٣ـ٧٤.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٥٤؛ جوامع الجامع: ج٢ ص٧٤٨.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي: ج٣ ص٢٣٨؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٦ ص٣٢٨.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥١.

رأى الحيدري أنّ فعل الهداية دلّ على أنّ الهداية مطلقةٌ، فهو سبحانه أطلق الهداية من حيث المهديّ والمهديّ إليه، فالهداية التي سُبقت بالخلق أرادت أن تصوّر التكامل والاستكمال الدنيوي لذلك المخلوق، فهو مخلوقٌ مزوّدٌ بكلّ ما يحتاج إليه لإرشاده إلى كماله اللائق[١]. وأمّا التقديرات التي أُعطيت لمفعول الهداية[٢]، فهي وإن عبّرت عن معانٍ جيّدةٍ، إلّا أنّها عاجزةٌ عن إدراك المقصود، إذ إنّ النصّ ـ كما يرى الحيدري ـ جاء ليعبّر عن هدايةٍ واسعةٍ ومطلقةٍ غير محدّدة، فهي الهداية لكلّ شيءٍ، فكلّ ما يمكن أن يتخيّله الذهن البشري فهو داخلٌ في تلك الهداية الواسعة، فالإنسان أُلقي في روعه رابطةٌ بينه وبين ما جُهِّزَ به في وجوده من قوىً وآلاتٍ حتّى يصل إلى الغاية التي خُلِقَ من أجلها[٣].

أمّا الهداية في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥)[٤]، فقد نفت الآية المباركة الهداية عن القوم الظالمين، وجاء فعل الهداية متعدّياً بنفسه، ومعناها: أنّ الله تعالى لا يرشد الظالمين إلى الحقّ[٥].

وقد رأى الحيدري أنّ هذه الهداية المنفيّة هي بمعنى الإرشاد والإيصال إلّا أنّها نُفيت عن مجموعةٍ من الناس، فهي نفيٌ للهداية الخاصّة، ولم تكن نفياً للهداية العامّة[٦]. فيتحصّل أنّ الهداية ـ كما يرى الحيدري ـ جاءت في القرآن

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٢٢٢.

(٢) ينظر: البرهان: ج١ ص١٠٤؛ الإتقان: ج١ ص٤١١؛ البحر المحيط: ج٦ ص٢٣٢؛ زاد المسير: ج٥ ص٢٠٣. أمّا التقديرات التي قيلت هي: «ألهمهم إلى المعاش، أو عرفه كيف يرتفق، هداه إلى المطاعم والمشارب».

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥٢.

(٤) وينظر أيضا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الصفّ: ٥).

(٥) ينظر: المحرّر الوجيز: ج١ ص٣٤٧.

(٦) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥٣.

الكريم مشتملةً على مناحٍ ثلاثةٍ[(١)]:

المنحى الأوّل: يتمثّل بالهداية العامّة التي عمّت كلّ مخلوقٍ من ذوي الشعور والعقل، ويطلق عليها الهداية التكوينيّة، والتي حملت معنى إراءة الطريق.

المنحى الثاني: هدايةٌ تتعلّق بالأمور التشريعيّة، لذا يطلق عليها الهداية التشريعيّة، وهي تحمل معنى الإرشاد.

المنحى الثالث: تمثّله الهداية الخاصّة، وهي تحمل معنى هداية الإيصال إلى المطلوب، وإنّ هذه الهدايات كان للسياق الأثر المباشر في صنعها.

• وفي قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، فقد رأى الحيدري أنّ الفعل (يخرج) متعدٍّ بالوساطة، وفي ذلك يقول: (يُخرج) ماضيها (أخرج) وهو فعلٌ متعدٍّ، بخلاف الفعل (خرج، يَخرجُ) فهو لازمٌ، فنقول في المتعدّي: أخرج زيدٌ أهله، وفي اللازم: خرجَ زيدٌ، والفعل اللازم يتعدّى بواسطةٍ منها الألف[(٢)] فتعدّى (خرج) بالألف فصار (أخرج) ومضارعه (يُخرج)»[(٣)].

وقد عبّرت الآية المباركة عن لطف الله تعالى بعباده وتوفيقه لهم، إذ يكون هو المخرج لهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان[(٤)]، وقد رأى الحيدري أنّ سرّ ذكر الفعل المتعدّي من دون اللازم في الآية المباركة يكمن في عدم كفاية الإيمان بالله والكفر بالطاغوت للخروج من الظلمات إلى النور، فلابدّ من مخرجٍ لهم، وفاعلُ فعل الإخراج هو الله تعالى، فالآية المباركة وإن ذكرت أسباب الفوز في

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥٢ـ٣٥٥.

(٢) وردت في المتن(الألف) ولكن الصحيح أن يقول: التعدّي بالهمزة لا بالألف.

(٣) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٢٣.

(٤) ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص٢٣٦؛ كنز الدقائق: ج١ ص٦١٦.

رضا الله تعالى متمثّلاً بـ(الإيمان بالله والكفر بالطاغوت) إلّا أنّها أشارت إلى أنّ الأسباب مستقلّةً عن خالق الأسباب تعالى لا تكفي[١]، لذا دلّ النصّ بورود فعل الإخراج المتعدّي: أنّ كلّ شيءٍ لا يصحّ بغير الله تعالى ومستقلّاً عنه، فكلّ شيءٍ محتاجٌ إليه ابتداءً وبقاءً، فتكون الآية المباركة عبّرت عن التوحيد الأفعالي.

• وفي قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾ (ق: ١٩)، وقع اختلافٌ في مضمون الفعل (جاء) وهل الباء الجارّة في (الحقّ) باء التعدية أم هي متعلّقةٌ بالموت؟ فقيل: إنّ الباء الجارّة متعلّقةٌ بـ(جاءت)، فيكون الكلام موافقاً لقولك جئت بزيد. وقيل: إنّ في الآية المباركة تقديماً وتأخيراً، وتقدير الكلام: وجاءت سكرة الحقّ بالموت، ويمكن أن يكون التقدير: وجاءت سكرة الحقّ ومعها الموت، فتكون الباء بمعنى مع[٢].

وقد رأى الحيدري: أنّ الباء في قوله (بالحقّ) جاءت للتعدية، فيكون معنى الكلام: وأحضرت شدّة الموت حقيقة الأمر، وفي تقييد الفعل (جاء) بشبه الجملة (بالحقّ)، ومجيء الباء للتعدية إشارةٌ إلى أنّ الموت داخلٌ في القضاء الإلهي، ومرادٌ في نفسه في نظام الكون، ليصل الإنسان إمّا إلى سعادةٍ أو شقاءٍ[٣]، وتكون الآية المباركة دلّت على أنّ الموت داخلٌ في التقدير الإلهي، وهو مخلوقٌ وجوديٌّ وليس من العدم؛ لدخوله تحت فعل المجيء.

• وفي قوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)، ورد فعل الاستعانة في النصّ المقدّس مسبوقاً بضمير النصب المنفصل (إيّاك) وهو في محلّ نصبٍ مفعولٌ به مقدّمٌ أفاد الاختصاص[٤]. وقد اختلف في فعل الاستعانة هل يأتي

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٤٢٥ـ٤٢٦.

(٢) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٥ ص١٦١؛ مجمع البيان: ج٩ ص٢٣٧ـ٢٣٨.

(٣) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص١١٧.

(٤) ينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: ج١ ص٣٠.

متعدّياً بنفسه أم بوساطة حرف الجرّ؟ فقد صرّح أبو حيّان الأندلسي أنّ فعل الاستعانة له حالتان، إمّا أن يكون متعدّياً بنفسه كما في الآية السالفة الذكر، وإمّا أن يكون لازماً يتعدّى بوساطة حرف الجرّ، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ﴾ (البقرة: ٤٥)، فقد جاء الفعل متعدّياً بوساطة حرف الباء[١].

وقد رأى الحيدري ـ خلافاً لمن سبقه ـ أنّ فعل الاستعانة فعلٌ لازمٌ لا يتعدّى بنفسه بل يتعدّى بوساطة الحرف فقط، ومن أمثلة وروده للدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ﴾ (البقرة: ١٥٣)[٢]، وأمّا ما ورد متعدّياً بنفسه في الظاهر فهو من موارد حذف الحرف تجوّزاً، وهو مشابهٌ لما جاء في قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾ (يوسف: ١٦)[٣].

ولمّا كانت الاستعانة من العون، وتدلّ على مطلق النصرة ومعناها تسهيل فعل شيءٍ يشقّ ويعسر على المستعين وحده[٤]، رفض الحيدري كون فعل الاستعانة متعدّياً، إذ إنّ الفعل اللازم يعبّر عن القصور والحاجة لمساعدة المعيّن، وبهذا يتحصّل: أنّ فعل الاستعانة فعلٌ لازمٌ لا يمكن أن يكون متعدّياً بنفسه، وهذا اللزوم يعبّر عن الحاجة في أصل الفعل[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط: ج٤ ص٣٦٧.

(٢) وينظر على سبيل المثال لا الحصر: البقرة: ٥٤؛ الأعراف: ١٧٨.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣١٧.

(٤) ينظر: أساس البلاغة (ع و ن): ص٥٢٦؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج٨ ص٣٢٦.

(٥) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣١٧.

المبحث الخامس

دلالة عود الضمير

يعدّ الضمير أحد مباني التقسيم، وأهمّ ما يميّزه عن بقيّة أقسام الكلام: أنّ معناه الصرفي العامّ ينحصر في التعبير عن عموم الحاضر أو الغائب، وهو يُعدُّ من المقولات التي يمكن أن تُشكّل فِعلاً حاليّاً في اللغة[١].

لقد اكتسبت الضمائر أهمّيةً خاصّةً، إذ إنّ أصل وضعها للاختصار؛ فهي تنوب عن الأسماء والأفعال والعبارات والجمل المتتالية، ولا تتوقّف الضمائر عند هذا الحدّ، بل تتعدّاه إلى كونها تربط بين أجزاء النصّ المختلفة شكلاً ودلالةً داخليّاً وخارجيّاً[٢].

إنّ تعدّد احتمالات مرجع الضمير، له تأثيرٌ مباشرٌ في تغيّر دلالة الجملة. فاحتمالات تعدّده تؤدّي إلى تعدّد دلالة الجملة، فيكون عود الضمير مؤثّراً في الدلالة التركيبيّة[٣].

وقد تنبّه العلماء إلى أهمّية الضمائر في التركيب النحوي، لذا وضعوا جملة قواعد لتحديد عود الضمير؛ منها: توافق الضمائر في المرجع حذراً من التشتّت[٤]،

---

(١) ينظر: أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: ص٣٠٨؛ الخطاب وخصائص اللغة العربيّة: ص٩٠.

(٢) ينظر: الإتقان: ج١ ص٥٤٧؛ البحث الدلالي عند السيّد محمّد محمّد صادق الصدر: ص٣٧١.

(٣) ينظر: الجملة العربيّة والمعنى: ص٧٥؛ صور من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشّاف (بحوث ومقالات): ص٣٥٨.

(٤) ينظر: الإتقان: ج١ ص٥٥؛ حواشي الشرواني: ج٥ ص٢٢.

وكون الأصل أن يعود الضمير إلى الأقرب مع أمن اللبس[١]، وكون الضمير يعود إلى مرجعه الملفوظ به سابقاً مطابقاً له[٢].

وقد وقف الحيدري عند جملةٍ من النصوص القرآنيّة مولياً مرجعيّة الضمير وبيان رجوعه إلى العائد عنايةً كبيرةً؛ إيماناً منه أنّ عود الضمير وتحديده يؤثّر في السياق للنصّ المقروء أو المبحوث فيه.

• ومن بين الآيات التي وقف عندها الحيدري مفسّراً: قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ**﴾ (يوسف: ٤٢)، فقد اختُلِفَ في الضمير المستتر المتعلّق بالفعل ظنّ، ونسبة رجوعه، فقيل: إنّ الظانّ هو النبيّ يوسف عليه السلام؛ وهذا يعني أنّ تأويله عليه السلام للرؤيا كان عن طريق الاجتهاد لا عن طريق الوحي الإلهي الذي لا يحتمل الخطأ[٣].

وقيل: إنّ الضمير في (ظنّ) يعود على النبيّ يوسف عليه السلام، ولكن الظنّ جاء بمعنى اليقين أو العلم؛ مشابهاً لقوله تعالى: ﴿**إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَهْ**﴾ (الحاقة: ٢٠)، فيكون الظنّ بمعنى العلم والقطع واليقين، وبهذا يكون تفسيره للرؤيا عن طريق الوحي لا عن طريق الاجتهاد[٤].

وقد رأى الحيدري ـ خلافاً لمن سبقه ـ أنّ الضمير يعود على الشرابي (السجين) وليس إلى النبيّ يوسف عليه السلام، ومعنى الآية المباركة: قال النبيّ يوسف عليه السلام لصاحبه الذي ظنّ ـ أي ذلك الصاحب ـ أنّه ناجٍ منهما، ولهذا فلا يكون مجالٌ للإشكال، إذ إنّ تأويل الرؤيا كان من عند الله تعالى كما

---

(١) ينظر: البرهان: ج١ ص١٢٤؛ التفسير الكبير: ج١٩ ص٢١٣.

(٢) ينظر: الإتقان: ج١ ص٥٤٧.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٣٢٢؛ التبيان في تفسير القرآن: ج٦ ص١٤٤.

(٤) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٣ ص٢٤٦؛ جامع البيان: ج١٢ ص٢٩٠؛ جوامع الجامع: ج٢ ص٢٢١.

صرّحت الآية المباركة في أكثر من موضعٍ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٦)[١]، فهو عليه السلام كان متيقّناً بما سيحصل ولا مجال للشكّ أو الظنّ، نعم هو عليه السلام كان على يقينٍ لأنّه موحى إليه، لكنّ هذا التردّد والشكّ كان يتمالك السجين الذي لم يتّضح له تأويل الرؤيا بعد؛ لهذا كان الأوفق رجوع الضمير المستتر له[٢]. وبهذا التأويل ندفع شبهةً عن نبيٍّ عظيمٍ عليه السلام لأنّه على بصيرةٍ من دينه ومتيقّنٌ بربّه؛ وهذا ما صرّح به القرآن الكريم في قوله: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١).

• ومن موارد عود الضمير: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ (النساء: ٥)، فقد قيل: إنّ المال في الآية المباركة عائدٌ للمخاطبين، وقد جاء المنع من أن يجعلوه بأيدي السفهاء وتحت تصرّفهم. فالنصّ ينهى المخاطبين من تمكين السفيه من أموالهم، لأنّ السفيه حمل صفاتٍ تمنعه من امتلاك أموالٍ؛ منها ضعف الرأي وخفّة الحكم وكثرة الجهل[٣].

وقد رفض الحيدري أن يكون المال للمخاطبين، بل إنّ المال هو مال السفهاء أنفسهم؛ إذ يقول: «...إنّ المراد من كلمة (أموالكم) هي أموال السفهاء، وإنّما المراد هو أن لا تعطوا السفهاء أموالهم ما داموا سفهاء»[٤]. فالمقصود من الأموال هنا هي أموال الأيتام قبل نضجهم، لأنّ السياق يثبت وحدة الأمر للوليّ بعدم إعطاء الأموال للمُوصى عليهم ما داموا سفهاء.

---

(١) وينظر: يوسف: ٢١ و١٠١.

(٢) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٧٤.

(٣) ينظر: حقائق التأويل: ص٣٢٠؛ التبيان في تفسير القرآن: ج١ ص٧٧؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٢ ص١٨.

(٤) كليّات فقه المكاسب المحرّمة: ص١٤٠ـ١٤١.

أمّا سِرّ إضافة ضمير المخاطب (أموالكم) وليس ضمير الغائب (أموالهم) فقد أجاب الحيدري قائلاً: «وهنا نجد من المناسب الوقوف على النكتة في هذه الإضافة حيث قالت الآية: (أموالكم) ولم تقل أموالهم. إنّ النكتة في ذلك هو أنّ الإسلام لا ينظر إلى المال على اعتبار كونه امتيازاً فقط ـ كما يرى الغرب ـ وإنّما يرى الإسلام أنّ المال هو امتيازٌ ومسؤوليّةٌ. فالإسلام يقبل الملكيّة الفرديّة وهو المعبّر عنه بالامتياز ولكنّه لا يتوقّف عند ذلك وإلّا أصبح ذلك نفس المراد من الملكيّة الفرديّة في الفلسفة الغربيّة، لذ نجد الإسلام يضيف عنواناً آخر وهو المسؤوليّة»[١]. وهنا يتّضح أنّ إضافة ضمير المخاطب إشعارٌ للوصي أنّ السفهاء وإن كانت الأموال لهم، فهو امتيازٌ لهم، ولكنّها لا تنسب لهم لأنّهم غير مؤهّلين للقيام بمسؤوليّاتهم تجاهها. فتكون الإضافة للمخاطب أفادت أنّ المال هو مال المجتمع برمّته وإن كان يمتاز به بعض الإفراد.

• ومن موارد عود الضمير ما جاء في قوله تعالى: ﴿...**إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ**...﴾ (يوسف: ٢٣)، إذ ورد فيه ضميران للمتكلّم، والسرّ في ذلك ـ كما يرى الحيدري ـ أنّه عليه السلام أراد أوّلاً أن يدفع توهّماً يمكن أن تقع فيه المرأة يفيد: أنّ تمنّعه ورفضه لقوّةٍ وسطوةٍ يملكها في نفسه، لذا أجاب بـ: إنّه ربّي هو الذي منّ عليّ بكلّ شيءٍ. وثانياً: إنّه أشار في هذا المقطع لنفسه مرّتين ليثبت عبوديّته ومربوبيّته لله تعالى. وبهذا تكون الآية المباركة مصداقاً واضحاً لمقام التوحيد الحقيقي الذي كان يتبّوؤه هذا النبيّ العظيم عليه السلام[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾ (الإسراء: ١١)، فقد ورد الضمير الهاء في قوله (له) وهو ضميرٌ في محلّ

---

(١) كليّات فقه المكاسب المحرّمة: ص١٤١.

(٢) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص٩٣.

جرٍّ، وقد رأى الحيدري «أنّ الضمير في قوله (فله) راجعٌ إلى (أي) وهو اسم شرطٍ من الكنايات لا تعيّن لمعناه إلّا عدم التعيّن، ومن الواضح أنّ المراد بـ(الله) وبـ(الرحمن) في الآية هو مصداق اللفظين لا نفسهما، فلم يقل (ادعوا بالله وبالرحمن) بل (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فمدلول الآية: أنّ الأسماء منسوبةٌ قائمةٌ جميعاً بمقامٍ لا خبر عنه ولا إشارة إليه إلّا بعدم الخبر والإشارة»[١].

إنّ الآية المباركة تلمح إلى قضيّةٍ عقديّةٍ مهمّةٍ مفادها: أنّ الاسم غير المسمّى، وهذا ما يعبّر عنه بالتوحيد الذاتي؛ فالآية الكريمة تصرّح بدعوة هذا الاسم (الله) أو هذا الاسم (الرحمن) فالمسمّى واحدٌ وهو الذات المستكملة لكلّ الكمالات[٢]. ولهذا نجد الحيدري يصرّح بأنّ ضمير (له) راجعٌ إلى العنوان الجامع المكنون وهو متعيّنٌ بهذا التعيّن الأحدي المقدّر في لفظ (أيّاً). بهذا التقدير لرجوع الضمير يتحصّل: أنّ الذات المقدّسة واحدةٌ، وأنّ الأسماء حتّى مع تكثّرها، ترجع إلى مسمّىً واحد[٣].

• وفي قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٧ـ٧٩)، فقد رأى الحيدري أنّ الضمير الهاء في (يمسّه) وهو ضمير نصبٍ، يرجع إلى (الكتاب) بحسب قاعدة رجوع الضمير للأقرب، إذ إنّ الكتاب المكنون أقرب من القرآن[٤]. وقد ذكر الطوسي الاختلاف في مرجع الضمير على القولين ولم يرجّح بينهما، فهو يرى أنّ الضمير في (يمسّه) إمّا أن يعود إلى الكتاب المكنون، وبهذا يكون التقدير: إنّ الكتاب الذي في السماء لا يمسّه إلّا المطهّرون، وإمّا أن يكون الضمير عائداً إلى القرآن الكريم، وهذا الرأي

---

(١) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢١٩.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج١٥ ص٢٣٧.

(٣) ينظر: الأسماء الحسنى: ص٤٩ـ٥٠؛ منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٣٩.

(٤) ينظر: بحث حول الإمامة: ص٢٥٦؛ ينظر: علم الإمام: ص١١٢ـ١١٣.

يكون دليلاً لَمَن قال بحرمة لمس القرآن الكريم على الجنب والحائض[١]. وكذلك ذكر الزمخشري في كشّافه هذين الرأيين من دون الترجيح بينهما[٢]، في حين ذكر جملةٌ من العلماء أنّ الضمير يعود على (القرآن)، وما (الكتاب المكنون) إلّا صفةٌ من صفات القرآن الكريم، وأنّ جملة (لا يمسّه) أيضاً صفةٌ من صفاته[٣]. إلّا أنّ الحيدري استدلّ على صحّة ما يذهب إليه ببعض الأدلّة؛ منها: «مقتضى قواعد اللغة عود الضمير إلى أقرب المراجع، إلّا إذا دلّت قرينةٌ على خلاف ذلك أو وُجد مانعٌ عقليٌّ يمنع من إرجاع الضمير إلى الأقرب، وحيث إنّه لا قرينة على الخلاف ولا مانع عقليّ من ذلك، إذن لابدّ أن يرجع الضمير إلى الكتاب المكنون»[٤]. وقد رأى الحيدري أنّ المسّ يمكن أن يكون بمعنى العلم بالشيء، وبهذا يكون المسّ يحمل معنى العلم الشهودي الحضوري، فالمطهّرون يعلمون بما في الكتاب المكنون المتمثّل باللوح المحفوظ، وعلمهم به علمٌ حضوريٌّ لأنّ نفوسهم مطهّرةٌ من كلّ دنسٍ[٥].

ويبدو أنّ ما ذكره الحيدري هو الراجح في السياق القرآني؛ فالآية المباركة جاءت لتعظيم أمر القرآن الكريم، إذ إنّها تصرّح أنّه على مراتب، منها مرتبة المصحف المادّي، ومرتبة الكتاب المكنون، وهاتان المرتبتان لا يمكن أن يمسّه فيهما إلّا المطهّرون، أي: لا يعلم به ويحيط بمعانيه العالية ومطالبه السامية، بخلاف المسّ بمعنى اللمس المادّي الذي لا يدلّ على عظمة الكتاب المكنون،

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٩ ص٥١٠.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج٤ ص٥٩؛ جوامع الجامع: ج٣ ص٤٩٩.

(٣) ينظر: تفسير السلمي: ج٢ ص٣٠٢؛ تفسير ابن زمنين: ج٤ ص٣٤٤؛ تفسير الثعلبي: ج٩ ص٢١٩.

(٤) دروس في علم الإمام: ص١١٨ـ١١٩؛ الولاية التكوينيّة: ص٧٣.

(٥) ينظر: دروس في علم الإمام: ص١١٩.

لأنّ القرآن الكريم يلمسه في الدنيا الكافر والنجس والمنافق، أمّا لو أردنا نفي اللمس المادّي عنه فإنّ هذا لا يتمّ إلّا في الآخرة[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿...وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فقد ورد الضمير (الهاء) في قوله (يؤوده)، وقد ذكر الحيدري احتمالين لعود الضمير، فقد صرّح بجواز عود الضمير في قوله (يؤوده) لله سبحانه، كما يجوز عوده إلى كرسيّه؛ لأنّه من أمر الله تعالى؛ ولكنّ الكلام ليس في إمكان العود، وإنّما في الظاهر القرآني. فعلى مستوى ظاهر الآية يعود الضمير إلى الكرسيّ، فهو الأقرب بحسب الظاهر، ولكنّنا ـ على وفق ما يراه ـ لو دقّقنا سنجد الضمير المضاف إلى الكرسيّ (وهو عائدٌ إلى الله تعالى) هو الأقرب، فالأصل هو: وسع كرسيّ الله السماوات[٢]. وإذا كان هناك مَن صرّح باختلاف مرجع الضمير بين لفظ الجلالة (الله) أو الكرسيّ ولم يرجّح طرفاً[٣]، فقد وُجد كثيرٌ من العلماء مَن يلمّح بعود الضمير إلى الله تعالى، لأنّ السياق يقتضي ذلك؛ لأنّ الحفظ يرجع له تعالى، وكذلك هو السميع من غيره[٤].

(الأود) بمعنى الثقل، يُقال: آده يَؤوده أوداً، ومعناه لا يكرثه ولا يثقله ولا يشقّ عليه[٥]، لهذا رجّح الحيدري ـ بعد ذكره الاحتمالين ـ أنّ الضمير يعود على الكرسيّ، أمّا دليله في الترجيح، فهو يرى أنّ السياق هو الذي اقتضى الترجيح

---

(١) ينظر: الميزان: ج٣ ص٥٥؛ تفسير القرآن، للصنعاني: ج٢ ص٢٧٢.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٩٩.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣١٠؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٢٦٣.

(٤) ينظر: التفسير الصافي: ج١ ص٢٨٣؛ تفسير نور الثقلين: ج١ ص٢٥٩؛ تفسير السمرقندي: ج١ ص١٩٤.

(٥) ينظر: معاني القرآن، للأخفش: ج١ ص١٩٦؛ تفسير ابن زمنين: ج١ ص٢٥٢؛ لسان العرب (أود): ج٣ ص٧٤.

لأنّ الضمير يرجع إلى المضاف أكثر من رجوعه إلى المضاف إليه، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى أنّ وصف الكرسيّ بعدم الاستثقال والانشقاق عليه وهو من خلق الله؛ فهذا يلمّح إلى سعة قدرة الله تعالى. فإذا كان أحد مخلوقاته تعالى ـ أعني الكرسيّ ـ لا يطرأ عليه شيءٌ من الضعف والفتور والثقل، فكيف بالخالق تجلّى اسمه[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٨ـ٢٩)، فقد رأى الحيدري أنّ ضمير (نا) في قوله (كتابنا) يعود لله تعالى، إذ يقول: «نَسب الباري عزّ وجلّ الضمير إلى نفسه، ولم يقل هذا الكتاب لتسأل وتقول: ما الدليل على أنّه الكتاب المبين؟... وربط الكتاب بنفسه، مع أنّ جميع الكتب مرتبطةٌ به تعالى ولكنّ هذا له خصوصيّةٌ وهي أنّه (ينطق عليكم بالحقّ) وهذا الكتاب ينطق كما تنطق الجلود، والنطق فيه نسخٌ، نطقٌ لا مجال لتشكيكٍ فيه»[٢].

وقد ذكر القرطبي (ت: ٦٧١هـ) أنّ الضمير (نا) في (كتابنا) يحتمل عوده على الله تعالى، كما يحتمل عوده على الملائكة، ولم يرجّح طرفاً منهما[٣].

وقد تساءل الرازي أنّ كتاب الأعمال هو كتابٌ لأعمال الأمم فكيف أضيف إلى الله تعالى؟ وأجاب بأنّ هذا الكتاب كتابهم بمعنى: أنّه الكتاب المشتمل على أعمالهم، وهو يُعدّ كتاباً لله تعالى بمعنى: هو الذي أمر الملائكة أن يكتبوه[٤]، ولهذا

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٩٩ـ٣٠٠؛ ج٣ ص٢٦٢ـ٢٦٣.
(٢) الراسخون في العلم: ص٥٥.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج١٦ ص١٧٥.
(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٧ ص٢٧٢؛ أنوار التنزيل: ج٥ ص١٧٣.

فقد عُدّ هذا الانتساب إلى الله تعالى من باب التجوّز لا على سبيل الحقيقة[١].

إنّ ما رآه الحيدري من انتساب الكتاب إلى الله تعالى، للدلالة على التعظيم والتفخيم لأمر تلك الصحيفة التي استطاعت أن تحتوي كلّ ما يفعله العباد من خيرٍ أو شرٍّ، وأنّ هذه الإضافة له تعالى عبّرت عن مدى سعة علمه تعالى وأنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْداً * لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً**﴾ (مريم: ٨٦ـ٨٧)، فقد تعدّدت الآراء في عود الضمير المتّصل (واو الجماعة) في قوله (يملكون)، فقيل: إنّ الضمير يعود إلى الكفّار أو العباد أو المجرمين أو إلى المتّقين[٣]. وهناك مَن رأى أنّ الواو ليست ضميراً بل هي علامة الجمع كالتي في قولهم: (أكلوني البراغيث)، ويكون المعنى: لا يملك الشفاعة إلّا مَن اتّخذ عند الرحمن عهداً، وهو رأيٌ مبنيٌّ على أنّ الاستثناء مفرّغٌ[٤]. وقد رُفِضَ هذا الرأي ووصِفِ بالضعف والتعسّف، وضعفه متأتٍّ من أنّ الواو جعلت علامةً للفاعل (مَنْ) وقد تكشّف معنى (مَنْ) أنّها للجمع، إلّا أنّ اللفظ (مَن) أعيد إليه ضميرٌ في (اتّخذ) وهو للمفرد في اللفظ، وهنا أعيد على (مَنْ) للجمع في المعنى ثمّ أعيد عليها ضميرٌ للمفرد في اللفظ، وهذا مستقبحٌ عند أهل العربيّة أن يعاد على اسمٍ واحدٍ للمفرد والجمع في آنٍ واحدٍ[٥].

وقد رأى الحيدري أنّ الضمير في (يملكون) يرجع إلى الآلهة التي كانت

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج٢٥ ص١٥٦.

(٢) ينظر: الراسخون في العلم: ص٥٥؛ الميزان: ج١٨ ص١٧٨.

(٣) للتعرف على الآراء يراجع: البحر المحيط: ج٦ ص٢٠٤؛ مجمع البيان: ج٦ ص٤٥٢؛ إرشاد العقل السليم: ج٥ ص٢٨٢.

(٤) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٥٢٤ـ٥٢٥؛ زاد المسير: ج٥ ص١٨٤.

(٥) ينظر: الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف: ج٢ ص٥٢٥.

تُعبد، وقد استدلّ بصحّة ما يذهب إليه من قوله تعالى: ﴿**وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً**﴾ (مريم: ٨١)، وقد عدّ الآية سالفة الذكر ـ أعني قوله تعالى: ﴿**لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ...**﴾ ـ جواباً لهذه الآية، وبهذا التقدير لمرجع الضمير تكون آية الشفاعة حملت دلالة نفي الشفاعة عن العموم، ومعناها: ليس كلّ مَن يهوى الإنسان شفاعته فاتّخذه إلهاً ليشفع له، يكون شفيعاً، بل إنّ الشفاعة هي لِمَن كان له عهدٌ عند الله تعالى، وهؤلاء هم آحادٌ من المقرّبين لحضرته تعالى[١].

وهكذا يتّضح سرّ الاختلاف في عود الضمير، إذ إنّ الذين رأوا أنّ الضمير يعود على العباد سواءً أكانوا من المتّقين أم الكفّار أم المجرمين، فهم كانوا ينظرون إلى أنّ الآية تريد الحديث عن المشفوع لهم، وأنّ هؤلاء ليس لهم من تأثيرٍ في الشفاعة، أمّا الحيدري فهو يرى أنّ الآية بصدد الحديث عن الشفيع لا المشفوع له، منطلقاً من أنّ العباد يجعلون بينهم وبين الله تعالى وسائط ظنّاً منهم أنّها نافعةٌ لهم من دون الله تعالى، لهذا يرى أنّ الشفاعة مقبولةٌ عند الله ليس لكلّ مَن دبّ ودرج، بل للذين كان لهم عهدٌ عند الله تعالى، وأنّ شفاعتهم تابعةٌ لقدرته وليسوا منقطعين عنه تعالى[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران: ٧)، فقد رأى الحيدري أنّ الضمير (الهاء) في (تأويله) يحتمل فيه أن يعود على القرآن الكريم بأجمعه، ويمكن أن يكون محتملاً للرجوع إلى المتشابه منه خاصّةً، إلّا أنّه يرى أنّ المعنى لا يستقيم إذا كان الضمير يعود على الكتاب بأجمعه، لأنّ

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٠٧.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

كثيراً من تأويل القرآن الكريم يمكن أن يعلمه غير الله تعالى وغير الراسخين في العلم، لأنّ كثيراً من القصص القرآني يعلمها الزائغون قلباً، ونجده يعدل إلى الرأي الثاني ويرجّحه لأنّ رجوع الهاء إلى المتشابه من القرآن الكريم من دون المحكم يدلّ على استئثار الله تعالى بعلم المتشابه من الآيات[١].

وفي تتبّع آراء كثيرٍ من العلماء نرى أنّهم رأوا مرجع الضمير للقرآن الكريم جميعاً، ولعلّ السبب في ذلك أنّ ضمير (الهاء) يعود على المفرد ولا يصحّ عوده على الجمع، وبما أنّ الآيات المتشابهة جمعٌ في المعنى والمضمون، لهذا لم يعد الضمير إليها[٢]. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ الآية المباركة ذات سياقٍ واحدٍ، وهي بطبيعتها تتحدّث عمّا اختصّ به الله تعالى أصالةً وهو التأويل أو العلم بالمتشابه، فالآية المباركة في مورد حصر علم المتشابه بالله تعالى، فعودة الضمير (الهاء) في (تأويله) على القرآن الكريم، يؤدّي إلى عدم الحصر، ثمّ إنّ الزائغة قلوبُهُم لو كانوا يعلمون تأويل المتشابه لكان لهم سلطانٌ وتأثيرٌ في نفوس البشر، وحتّى يحفظ الله دينه جعل المتشابه بيده تعالى؛ إذ لا يعلم به وبتأويله إلّا هو تعالى أصالةً، ولمن أُعطي لهم بالتبع[٣].

• وفي قوله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فقد ورد الضمير (هم) وهو ضميرٌ لجمع العقلاء في قوله (أيديهم ـ خلفهم)؛ وقد قيل: إنّ مرجع الضمير لكلّ الخلق، ليدلّ على الإحاطة والشمول بقدرة الله تعالى، وجيء بضمير جمع العقلاء للتغليب[٤].

---

(١) ينظر: تأويل القرآن: ص٤١.

(٢) للوقوف على آرائهم ينظر مثلاً: الكشّاف: ج١ ص٤١٣؛ تفسير مقاتل: ج١ ص٣١؛ تفسير الثعلبي: ج٣ ص١٢؛ تفسير البغوي: ج١ ص٢٧٩؛ إرشاد العقل السليم: ج٢ ص٨.

(٣) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ص٢١٨ـ٢١٩.

(٤) ينظر: البحر المحيط: ج٢ ص٢٨٩؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص١٢٤؛ التفسير الكبير: ج٧ ص١١.

وقد رأى الحيدري أنّ ضمير الجمع (هم) يُحتمل فيه عدّة احتمالاتٍ: إمّا أن يعود على الشفعاء فقط، وإمّا أن يكون عائداً على الشفعاء والمُشفَّع فيهم، ويحتمل أن يعود على الخلق أجمعين، وقد استقرب الاحتمال الأوّل لأنّه يوافق مقولة عود الضمير على الأقرب[1].

ولمّا كانت الشفاعة تعني إلحاق شيءٍ أو قوّةٍ ما بآخر لغرضٍ مطلوبٍ؛ وتحصيل نتيجةٍ مقصودة[2]، فتكون الشفاعة عامّةً وشاملةً لكلّ مَن له مقدرة أن يُضمّ مع غيره لغرض إعانته، فهي لم تكن خاصّةً بالعقلاء، بل هي شاملةٌ وعامّةٌ، وتشمل العقلاء وغيرهم كالأسباب الطبيعيّة مثل الماء والنار والمطر.

وقد تساءل الحيدري عن سرّ مجيء ضمير الجمع الدالّ على العقلاء؟ فأجاب عن التساؤل بعدّة أجوبةٍ:

أوّلاً: إنّ استعمال ضمير الجمع الدالّ على العقلاء يعود لمقولة الغلبة؛ إذ إنّ أحد أطراف الشافعين هم العقلاء؛ لهذا قدّم ذكر ضمير الجمع الدالّ عليهم للتغليب.

ثانياً: إنّ الموجودات إذا ما لوحظت في أنفسها فهي عاقلةٌ جميعاً، إذ إنّها عند الله تعالى مطلوبٌ منها شيءٌ واحدٌ عظيمٌ وهو الإقرار بالربوبيّة ولزوم الطاعة والمتابعة، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾ (فصّلت: ١١)، فالمخلوقات جميعاً في نفسها عاقلةٌ وإن كان التعقّل متفاوتاً.

ثالثاً: إنّ جميع المخلوقات مسبّحةٌ تكويناً لله تعالى، وإذا كان التسبيح قد كلّف به الإنسان تشريعاً، فقد استعمل ضمير جمع العاقلين للمخلوقات المتشابهة

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٤٠، وص٤٠٧.

(٢) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج٦ ص٩٩.

بالتسبيح وإن افترق بين التكوين والتشريع[١].

وخلاصة القول: إنّ المخلوقات كلّها خُلِقت لغايةٍ واحدةٍ وهي معرفة الحقّ تعالى، وقد اختلفت في التعبير عن تلك الغاية بين التكوين والتشريع، وقد جاءت الآية المباركة مستعملةً ضمير العقلاء لتدلّل على اتّحاد الكائنات في غايتها.

إنّ تعدّد الاحتمالات لمرجع الضمير يؤدّي إلى تعدّد دلالة الجملة ويتوسّع المعنى الذي تدلّ عليه تلك الجملة[٢]، لذا نجد أنّ الحيدري وإن رجّح عود الضمير على الشفعاء، إلّا أنّه لم ينفِ الاحتمالين الآخرين؛ إذ إنّه يرى أنّ عود الضمير على الناس أجمعين، فإنّ الإحاطة بالشفعاء حاصلةٌ يقيناً، وتكون الآية المباركة دالّةً على الإحاطة والشمول لعلم الله تعالى، وهي تمثّل القيّوميّة المطلقة له. فالقرينة العقليّة تحكم بعود الضمير على الخلق أجمعين، وإن كان السياق لا يوافق ذلك[٣].

ومحصّل الأقوال: أنّ التعدّد في مرجع الضمير أعطى الآية المباركة دلالةً أوسع، وجعل الذهن أكثر تفكيراً وأشدّ تأمّلاً.

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٤٠ـ٢٤١.

(٢) ينظر: صور من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير الكشّاف (بحوث ومقالات): ص٣٥٨.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٤٠٧.

المبحث السادس

القصر والحصر

يعدّ أسلوب القصر من الأساليب التي اعتُنِيَ بها غاية الاعتناء؛ وذلك لما يضفيه على التركيب من قوّة التأثير وجمال التعبير. والقصر لغةً بمعنى الكفّ والحبس[١]، أمّا اصطلاحاً فيعرف بأنّه «تخصيص أمرٍ بآخر بطريقٍ مخصوصٍ، ويقال أيضاً إثبات الحكم للمذكور ونفيه عمّا عداه»[٢].

وقد تعدّدت طرق القصر إلّا أنّ أشهرها وأهمّها: القصر بإنّما، والقصر بالنفي والاستثناء، والقصر بالتعريف، والقصر بالتقديم والتأخير، والقصر باستعمال أدوات التوكيد.

أوّلاً: القصر بـ(إنّما)

وله استعمالاتٌ متعدّدةٌ، والأصل فيها أن تستعمل في الأمور التي يُدّعى أنّها من الوضوح بمكانٍ، بمعنى أنّها تجيء لخبرٍ لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحّته[٣].

• ومن ورودها لهذا الموضوع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فقد رأى الحيدري أنّ وجود (إنّما) في الآية المباركة أفاد حصراً لإرادة الله تعالى في تطهير أهل البيت عليهم السلام، إذ صرّح الحيدري قائلاً: «كلمة (إنّما) تدلّ على حصر الإرادة في إذهاب الرجس والتطهير، وكلمة (أهل البيت) سواءً كان لمجرّد الاختصاص أو مدحاً أو نداءً، يدلّ على اختصاص إذهاب الرجس والتطهير بالمخاطبين بقوله

---

(١) ينظر: العين (قصر): ج٥ ص٥٨؛ معجم مقاييس اللغة (قصر): ج٥ ص٩٦.

(٢) الإتقان: ج٢ ص١٣٤؛ ينظر: جواهر البلاغة: ص١١٧؛ البلاغة فنونها وأفنانها: ص٣٥٨.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ص٣٣٠؛ من بلاغة القرآن: ص١٢٣.

عنكم»[١]؛ فهو يرى أنّ (إنّما) أفادت الحصر الحقيقي لمجموعةٍ من الأمّة الإسلاميّة أطلقت عليهم الآية المباركة (أهل البيت)، والحيدري يرى أنّ النصّ المقدّس حمل قصرين أوّلهما: قصر الإرادة في التطهير وإذهاب الرجس، وثانيهما: قصر التطهير وإذهاب الرجس في أهل البيت من غيرهم[٢].

وقد تساءل في دلاليّة الآية الكريمة أهي على الطلب والإنشاء أم الإخبار؟ نجد أنّه يرى أنّ الآية المباركة جاءت مخبرةً عن التطهير وإذهاب الرجس عن أهل البيت. فلو كانت الآية المباركة إنشائيّةً طلبيّةً كما قيل، فلا مبرّر لمجيء (إنّما) لإفادة الحصر، إذ إنّ التطهير وإذهاب الرجس مطلبٌ إلهيٌّ عامٌّ لكلّ البشريّة، أمّا الآية المباركة فهي واردةٌ في الإخبار عن أناسٍ اختصّوا بالطهارة بكلّ أشكالها، وإذهاب الرجس عنهم بكلّ أنواعه، وهو ما يطلق عليه بالطهارة التكوينيّة لا التشريعيّة[٣]. وبهذا يتّضح أنّ الآية المباركة حملت دلالة التعظيم والتشريف لمن اختُصّوا بها[٤].

• ومن مواضع القصر بـ(إنّما) ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ﴾ (يونس: ٢٠)، فقد رأى الحيدري أنّ الآية الكريمة عبّرت عن حقيقةٍ لا ينكرها أحدٌ، متمثّلةً بملك الله سبحانه وتعالى لعلم الغيب، وقد جاءت الآية المباركة مؤكّدة هذه الحقيقة بأسلوب القصر بـ(إنّما) الذي أفاد اختصاص علم الغيب به تعالى، فهو عنده والمالك له من دون سواه[٥]، وإذا كانت هذه الحقيقة ثابتةً لا شبهة فيها، فلعلّ مجيئها بأسلوب القصر الذي دلّ على التوكيد، هو مقام التعريض؛ إذ هو طريقةٌ

---

(١) أصول التفسير والتأويل: ص٢٦٠.

(٢) ينظر: تأويل القرآن النظريّة والمعطيات: ص٨٨ـ٨٩.

(٣) ينظر: بحث حول الإمامة: ص٢٦٩.

(٤) ينظر: الراسخون في العلم: ص٤٠٢ـ٤٠٣.

(٥) ينظر: علم الإمام: ص٢٥٦.

مؤدّبةٌ وموجزةٌ للردّ على مَن يدّعي إثبات الغيب لغير الله تعالى، وتكذيب هذا المدّعي أيّاً كان[١].

ثانياً: القصر بالنفي والاستثناء

ويأتي القصر بالنفي والاستثناء لأمرٍ ينكره المخاطب، أو ما ينزّل هذه المنزلة، لذا يعدّ أحد طرق التوكيد للمعنى[٢].

• ومن مواضعه ما ورد في قوله تعالى: ﴿**لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٩)، إذ دلّت الآية المباركة على قصر مسّ القرآن الكريم على المطهّرين لا غير، وهو قصرٌ حقيقيٌّ. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة حصرت مسّ الكتاب المكنون والوصول إليه بالمطهّرين خاصّةً، فهي تنفي أنّ يصل أحدٌ إلى هذا المسّ، ثمّ تثبته لقومٍ مخصوصين، فيكون الحصر بالنفي والاستثناء أفاد دلالة التوكيد في أنّ هذا الكتاب المكنون محالٌ أن يصل إليه إلّا المطهّرون[٣]. وإذا كان المسّ عند الزمخشري اللمس للشيء المحسوس، وأنّ الكتاب المكنون هو القرآن الكريم؛ فيكون معنى الحصر ـ عنده ـ أنّه لا يجوز أن يلمس القرآن الكريم إلّا مَن كان متطهّراً مادّياً سواءً أكان بالوضوء أم الغسل وهي طهارةٌ ظاهريّةٌ[٤].

أمّا الحيدري فيرى خلاف ذلك، إذ إنّه يرى أنّ المسّ بمعنى العلم والإحاطة بالشيء. وأمّا الكتاب المكنون فهو ـ عنده ـ اللوح المحفوظ، إذ إنّ الضمير في المسّ يرجع إلى الأقرب، وبهذا يكون معنى الآية المباركة ـ عنده ـ أن لا سبيل إلى العلم باللوح المحفوظ والإحاطة به لعامّة الناس، بل إنّه يستحيل العلم بهذا الكتاب

---

(١) ينظر: من بلاغة القرآن: ص١٢٤؛ البلاغة فنونها وأفنانها: ص٣٧٧.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز: ص٣٣٢؛ دروس في البلاغة: ص٨٨.

(٣) ينظر: دروس في التوحيد: ص١٦٢.

(٤) ينظر: الكشّاف: ج٤ ص٥٩؛ تيسير الكريم الرحمن: ص٨٣٦.

المكنون إلّا لَمَن طهّرهم الله تعالى بالطهارة المعنويّة؛ ولهذا تحصّل: أنّ هذا الحصر حصرٌ حقيقيٌّ، فهو ينفي تعلّق شيءٍ بفعل المسّ من جهةٍ، ثمّ يثبته لمجموعةٍ من المخصوصين به (المطهّرين) فالحصر أفاد الاختصاص بالمطهّرين من سواهم[١].

وقد يجيء القرآن الكريم بأسلوب النفي والاستثناء للإجابة عن سؤالٍ مقدّرٍ، فيؤكّد لهذا الجواب لأنّ السؤال مختلفٌ فيه.

• ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿**لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً**﴾ (مريم: ٨٧)[٢]، إذ ورد القصر بالنفي والاستثناء، وهي أقوى أدوات القصر لما فيها من وضوح معنى القصر؛ وهي تستعمل في الأمور التي هي مجال الشكّ والإنكار[٣]. فلمّا كان موضوع الشفاعة من الموضوعات التي وقع اختلاف فيها بين النافي لها من أصلٍ أو المثبت لها مطلقاً، فجاء النصّ المبارك ليؤسّس لنوعٍ من الشفاعة المرضيّة ـ كما سمّاها الحيدري ـ وهي شفاعةٌ عهديّةٌ ومأذونٌ لأصحابها بالقيام بدور الشفاعة وهي شفاعةٌ مقرونةٌ بالحقّ تعالى، فالآية الكريمة انقسمت قسمين: القسم الأوّل تمثّل في نفي الشفاعة مطلقاً، والقسم الثاني تمثّل بالاستثناء الذي يدخل المستثنين من هذا النفي الإطلاقي، وبهذا يكون أسلوب القصر ـ كما يرى الحيدري ـ أفاد إثبات الشفاعة لقومٍ اتّصفوا بصفاتٍ استحقّوا أن ينالوا تلك المرتبة الإلهيّة العظيمة، وفضلاً عن ذلك فَهُم مع مكانتهم العالية لا يشفعون مطلقاً إلّا مع وجود الإذن الإلهي[٤].

• وقريبٌ من معنى ما تقدّم ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ**

---

(١) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٧١.

(٢) ينظر أيضاً: الأنبياء: ٢٨؛ الزخرف: ٨٦؛ طه: ١٠٩.

(٣) ينظر: دروس في البلاغة: ص٨٨.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٢٢٣؛ الشفاعة: ص٦٢.

لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ (النجم: ٢٦)، إذ يرى الحيدري أنّ النفي في الآية المباركة جاء مسوقاً لينفي امتلاك الملائكة للشفاعة من أنفسهم، وهو نفيٌ مطلقٌ. فإذا كان النفي متعلّقاً بالملائكة الكرام والأخيار بعدم امتلاكهم الشفاعة، فهذا يعني أنّ الشفاعة منفيّةٌ عن غيرهم من بابٍ أولى، وقد جاء الاستثناء ليثبت أنّ النفي ما جاء لنفي الشفاعة مطلقاً بل إنّ الشفاعة المنفيّة هي الشفاعة التي من دون الله تعالى، وبهذا يكون النفي والاستثناء جاء ليثبت أنّ الشفاعة مقامٌ إلهيٌّ يمكن أنْ يهبه لعباده الصالحين[١].

• ومن القصر الحقيقي ما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ...**﴾ (الأنعام: ٥٧)[٢]، فالآية المباركة قصرت الحكم كلّه لله تعالى، وهذا القصر قصرٌ حقيقيٌّ؛ إذ لا يملك الحكم إلّا خالق الخلق. وإذا كان الحكم يقصد به الفصل في الأمر بين العباد[٣]، لذا فهو صفةٌ كماليّةٌ وُصف بها الخالقُ أصالةً، وعبادُه تبعاً.

وقد رأى الحيدري أنّ القرآن الكريم لم يذكر صفةً كماليّةً إلّا ونسبها لله تعالى أوّلاً وبالأصل، ولهذا جاء القصر ليعبّر عن كمال حكمه تعالى، فإرادته تعالى تتدخّل في كلّ مسألةٍ تدخّلاً مباشراً لإيجاد الأشياء وتحقّقها في الخارج[٤]. وقد ورد القصر بالنفي والاستثناء ليدلّ على اختصاص الحكم به تعالى، وأمّا حكم مَنْ عداه فهو تبعٌ لحكمه ومُفاضٌ من حكمه تعالى[٥].

---

(١) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٦٣.

(٢) وينظر: يوسف: ٤٠ و٦٧.

(٣) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم (حكم): ج٢ ص٣٠٨.

(٤) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٧٨، وص١٨١ـ١٨٢؛ البحر المحيط: ج٤ ص١٤٦.

(٥) ينظر: التفسير الكبير: ج١٣ ص٧؛ الميزان: ج٧ ص١١٤ـ١١٥.

ثالثاً: القصر بالتعريف

يعدّ القصر بالتعريف أحد طرق القصر المشهورة، ويكون دالّاً على المبالغة في القصر؛ لوجود (ال) التعريف الداخلة على الصفة.

• ومن ورودها في النصّ القرآني، قوله تعالى: ﴿**أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ**﴾ (الشورى: ٩)، إذ أفاد دخول (ال) التعريف على لفظ (الوليّ) ثبات الصفة وكمالها؛ إذ لا يمكن أن يتّصف بها اتّصافاً مطلقاً إلّا الله تعالى.

وقد رأى الحيدري أنّ الإخبار عن الله تعالى بالاسم المعرّف بـ(ال) (الوليّ) يدلّ على القصر. ومفاد الإخبار: لا وليّ إلّا هو سبحانه. فالتعبير يفيد انحصار الولاية به سبحانه، وبهذا التعبير يكون القرآن الكريم قد نفي دعوى أيّ ولايةٍ خارجةٍ عن ولايته سبحانه وتعالى[١].

وثَمّة ملحظٌ آخر: أنّ التعبير (فالله هو الولي) ليس دالّاً على أنّ الله له ولايةٌ فقط، بل إنّ النصّ أراد الإخبار أنّ الولي الوحيد هو الله تعالى من دون سواه، وهذا القصر يدلّ على التوحيد الأفعالي، لأنّه لا يعقل أن يكون لموجودٍ قدرةٌ على إدارة شيءٍ من الوجود[٢]. والفاء في قوله (فالله) واقعةٌ في جواب شرطٍ محذوفٍ، وهذا يعني أنّ النصّ المقدّس (فالله هو الولي) جاء بعد إنكارٍ على المشركين، فأفاد القصر أنّ هؤلاء المشركين إن أرادوا أولياء فيتوجّب عليهم أن يتّخذوا الله تعالى الولي فقط، لأنّه تعالى هو الولي الحقّ على الإطلاق وما عداه فهم مُدّعون ليس إلّا[٣].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٤٢٢؛ دروس في التوحيد: ص٣٣٧.

(٢) ينظر: دروس في التوحيد: ص٢٦؛ ولاية الانسان في القرآن: ص٤١ـ٤٢؛ تفسير سورة الشورى: ص٣٢.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٨ ص٢٤؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٤ ص٩٧؛

وإذا كان تعريف طرفَي الجملة وسيلةً للقصر، فقد تحتوي الجملة على ضمير الفصل الذي يجعل ما بعده خالصاً للخبريّة، وهو بهذا يزيد من قوّة المبالغة والقصر والاختصاص في الجملة التي احتوته[١].

• ومن موارد القصر بالتعريف وضمير الفصل، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ**﴾ (الحجّ: ٦٢)، إذ ورد لفظ (الحقّ) مصدراً معرّفاً بـ(ال) وقد أفاد التعريف ثبات الصفة وكمالها لموصوفها، وفي ذلك يقول الحيدري: «مادامت الآية قد نصّت أنّ الله هو الحقّ المحض ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ**﴾ حيث ذكروا أنّ الخبر إذا جاء معرّفاً مع ضمير الفصل (هو) ففي ذلك دلالةٌ على الحصر، فإذن لا يصحّ أن يشوبه شيءٌ من العدم أو البطلان أو الفقدان أو الحدّ»[٢]؛ فالقصر بالتعريف بـ(ال) وضمير الفصل أفاد أنّ الموصوف ـ تجلّى اسمه ـ هو الحقّ الذي لا يمكن أن يتصوّر فيه شائبة باطلٍ؛ وفي مقابله الآلهة المزعومة التي هي باطلٌ لا يمكن تصوّر الحقّ فيها[٣].

• وفي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ**﴾ (الذاريات: ٥٨)، إذ ورد لفظ (الرزّاق) معرّفاً بـ(ال) وقد سُبِق بضمير الفصل (هو) وقد أفاد اجتماع التعريف بـ(ال) مع ضمير الفصل دلالة القصر، وفي ذلك رأى الحيدري أنّ الآية المباركة التي اشتملت على الاسم المعرّف بـ(ال) مسبوقاً بضمير الفصل، دلّت

البحر المحيط: ج٧ ص٤٨٧ـ٤٨٨.

(١) ينظر: من بلاغة القرآن: ص١٢٥؛ أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغيّة: ص١٣٥ـ١٣٦.

(٢) التوحيد، للحيدري: ج١ ص٦٤.

(٣) ينظر: دروس في التوحيد: ص١٩؛ قد سبقه إلى ذلك: إرشاد العقل السليم: ج٦ ص١١٧؛ الميزان: ج١٤ ص٤٠٢.

على اختصاص الرازقيّة وقصرها على الذات المقدّسة، فلا رزّاق في الكون على الحقيقة إلّا الله تعالى، وأمّا صور الرازقين الآخرين فهم تبعٌ له سبحانه وتعالى ويعملون وفقاً لإذنه[١].

وإذا كان التعبير بضمير الفصل والاسم المعرّف بـ(ال) يدلّ على الاختصاص صراحةً وقصر الرازقيّة به تعالى، فإنّ الآية فيها جانب التلويح الذي يفيد: أنّ الله الرزّاق لكلّ شيءٍ هو غنيٌّ عنها، وغير محتاجٍ إليها، ولا يتصوّر أن تتعلّق قدرته بشيءٍ منها[٢].

• ومن موارد القصر بالتعريف ما جاء في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فقد ورد لفظ (الحيّ) معرّفاً بـ(ال)؛ إذ جاء الوصف (الحيّ) ليدلّ على أنّ الحياة الحقيقيّة هي لله تعالى. وإنّ التعبير بالاسم المعرّف بـ(ال) يفيد قصر جنس المعنى المُخبَر عنه لقصد المبالغة، فيكون الخبر دالّاً على الكمال[٣].

لذا فقد رأى الحيدري أنّ التعبير بـ(الحيّ) المعرّف بـ(ال) وهو وصفٌ للذات المقدّسة، دلّ على أنّ انحصار الحياة بالذات المقدّسة هو حصرٌ حقيقيٌّ، فالحياة له تعالى لا لسواه، بمعنى: أنّ الحياة التي لا يطرأ عليها الموت لذاتها محصورةٌ بالله تعالى، وبهذا تكون صفة (الحيّ) من صفاته المطلقة غير المتناهية التي لا يشاركه فيها أحدٌ[٤]. وما يؤكّد هذا المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**﴾ (الزمر: ٣٠)، فالآية المباركة وإن قيل فيها إنّها يراد منها دلالة المجاز؛ لعلاقة المآليّة (أي: إنّك وإن كنت حيّاً إلّا أنّك ستؤول إلى

---

(١) ينظر: بحث حول الإمامة: ص٣٥٥.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٨ ص١٤٥.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ص١٧٩ـ١٨٠.

(٤) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج١ ص١٩٢؛ منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٥١.

الموت)[1]، إلّا أنّ الحيدري يصرّح أنّ الآية ـ بعد ضمّها إلى الآية سالفة الذكر ـ تريد أن تبيّن أنّك ـ والخطاب للنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله ـ في ذاتك لا حياة لك، وإذا كان لك نحوٌ من الحياة فهي حياةٌ عارضةٌ ليست جوهريّةً، لأنّك أخذتها من واهب الحياة ومليكها[2]؛ وبهذا يكون الحيّ المطلق هو الله تعالى فهو يملك الحياة ويهبها لَمن يشاء.

رابعاً: القصر باستعمال أدوات التوكيد

إنّ أسلوب القصر والحصر في حقيقته ركنٌ من أركان توكيد المعنى، إذ يعدّ القمّة والغاية في قوّة التوكيد وشدّته، فهو توكيدٌ فوق توكيد[3].

• ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ (الحجر: ٢٣)، جاءت الآية المباركة مشتملةً على أكثر من مُؤَكِّد، وقد رأى الحيدري أنّ إسناد الإحياء والإماتة لله حصراً، وقد دلّ التوكيد اللفظي بالحرفين (إنّ واللام المزحلقة) على هذا القصر الحقيقي؛ فضلاً عن إعادة مضمون الاسم المتمثّل بالضمير المتّصل (نا) بضميرٍ آخر منفصلٍ وهو (نحن)، فتكون الآية المباركة حملت معنى القصر الحقيقي وجاءت نافيةً لكلّ توهّم مقابلٍ لهذا القصر[4].

لقد حدّد البيانيّون للقصر طرائق متعدّدةً، وذكروا أنّ أشهرها أربعة[5]،

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم: ج٤ ص٥٧.

(٢) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج١ ص١٩٣؛ أنوار التنزيل: ج٥ ص٦٦ «فقد ذكر ما يقرب ممّا صرّح به الحيدري».

(٣) ينظر: أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغيّة: ص٩؛ سورة الإسراء دراسة بلاغيّة تحليلية «أطروحة دكتوراه»: ص٣١٦.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص١١٦.

(٥) ينظر: الإتقان: ج٢ ص١٣٥ وما بعدها.

ولعلّ المتأمّل يرى خلاف ذلك، إذ إنّ الأسلوب وطريقة بنائه وما يكتنفه من قرائن سياقيّةٍ يكون معبّراً عن أسلوب القصر أيّما تعبيرٍ. فهذا التعبير وإن لم يكن يدرج ضمن طرائق أسلوب القصر الاصطلاحي إلّا أنّه يعبّر عن معنى القصر[1]، لذا نجد الحيدري يرى أنّ الآية سالفة الذكر حملت أسلوب التوكيد لفظاً، وجاءت معبّرةً عن أسلوب القصر معنىً ودلالةً؛ فهي تدلّ على أنّ الإحياء والإماتة له سبحانه وتعالى أصالةً، ويقعان منه وهو الفاعل لهما، وإن وهبهما لبعض عباده فهذا لا يخرجهما من الاختصاص به تعالى[2].

---

(١) ينظر: أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغيّة: ص١٣٣.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص١١٧.

المبحث السابع
الأساليب النحويّة

الأساليب كلمةٌ مفردها أسلوبٌ، وهي تعني: التعبير اللغوي عن الأفكار معتمداً على الجملة التركيبيّة مستفيداً من كلماتها وكيفيّة تركيبها فيما بينها[1]، والأساليب في الأعمّ الأغلب تتميّز بمزيّتين، أولاهما: وجود أداةٍ أو صيغةٍ في صدر الجملة؛ وثانيتهما: تضمّنها على شحنةٍ نفسيّةٍ أو انفعاليّةٍ تقتضيها مناسبات القول[2].

ولقد انضوت جملةٌ من الموضوعات النحويّة تحت عنوان الأساليب النحويّة؛ ومن بينها الاستثناء والاستفهام والنفي.

أوّلاً: الاستثناء

وهو من المصطلحات المهمّة التي أُطلِقت على أحد أبواب النحو، ويراد به معنى الإخراج للشيء الذي يقع بعد الأداة (إلّا)، أو ما جاء في معناها من الأدوات الأخرى.

وقد كان سيبويه أوّل مَن استعمل هذا المصطلح؛ إذ يقول: «هذا بابٌ لا يكون المستثنى فيه إلّا نصباً، لأنّه مخرجٌ ممّا أُدخل فيه غيره»[3]. ولقد فسَّر الطبرسي الاستثناء بمعنى الاختصاص؛ إذ قال: «ومعنى الاستثناء الاختصاص بالشيء دون غيره، فإذا قلت: جاءني القوم إلّا زيداً، فقد اختصصت زيداً بأن لم يجئ، وإذا قلت: ما جاءني إلّا زيدٌ، فقد اختصصته بالمجيء، وإذا قلت ما جاءني

---

(١) ينظر: في الأسلوب الأدبي: ص١٥.

(٢) ينظر: اللغة في الدرس البلاغي: ص٢٠٩.

(٣) الكتاب: ج٢ ص٢٣٠؛ ينظر: التعريفات: ص٤٥.

زيدٌ إلّا راكباً، فقد اختصصته بهذه الحالة دون غيرها من المشي والعدو، وغيرها»[١]، أمّا ابن يعيش فقد رأى أنّ الاستثناء هو تخصيص صفةٍ عامّةٍ وليس كلّ تخصيص هو استثناءً[٢].

ولأسلوب الاستثناء أدواتٌ ثمانيةٌ، وتعدّ (إلّا) أكثرها استعمالاً، وهي أمّ الباب، وما عداها أدواتٌ أُخِذت منها[٣]. ولقد كان للحيدري عنايةٌ خاصّةٌ بأسلوب الاستثناء؛ إذ وقف عند كثيرٍ من الآيات المباركة التي حملت في طيّاتها هذا الأسلوب.

• ومن بين الموارد التي وقف عندها، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٣٤)[٤]، فالآية المباركة أمرٌ من الله ـ تجلّى في علاه ـ للملائكة بالسجود لآدم، وعبّر هذا السجود عن تعظيم الشأن للمسجود له[٥]، وقد ورد الاستثناء تامّاً؛ لاحتوائه على أركانه الثلاثة، وجاء مثبتاً. وقد وقع اختلافٌ بين العلماء في ماهيّة هذا الاستثناء أهو استثناءٌ متّصلٌ أم منقطعٌ؟ فقد رأى بعضهم أنّ الاستثناء متّصلٌ؛ لأنّ إبليس كان من الملائكة فمسخه الله تعالى؛ لعدم طاعته[٦]. وقيل: إنّ الاستثناء متّصلٌ فإبليس لم يكن من جنس الملائكة، بل كان من الجنّ؛

---

(١) مجمع البيان: ج١ ص٤٤٨.

(٢) ينظر: شرح المفصّل: ج٢ ص٧٦؛ الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي : ص٢٣.

(٣) ينظر: أوضح المسالك: ج٢ ص٢٤٩ـ٢٥٠؛ حاشية الصبّان: ج٢ ص٢٠٨؛ نزهة الأعين النواظر: ج١ ص٤٠.

(٤) وينظر: الأعراف: ١١؛ الإسراء: ٦١؛ الكهف: ٥٠؛ طه: ١١٦.

(٥) ينظر: التفسير المبين: ص٧.

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج١ ص٢٩٤؛ تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة: ج٥ ص٣٨٢ـ٣٨٣.

إلّا أنّ الاستثناء إمّا من باب التغليب لأنّه كان جنّياً واحداً بين ظهراني الألوف من الملائكة؛ وهو مغمورٌ فغلبوا عليه[١]، أو لأنّه أُمِرَ معهم فَعُدَّ فيهم، فيكون المِلاك مِلاك الأمر الواحد المتوجّه للمجموع[٢]. وقيل: إنّ الاستثناء منقطعٌ؛ لأنّ إبليس ليس من الملائكة، إذ هو من الجنّ. واستدلّوا بصحّة ما يذهبون إليه: أنّ الملائكة معصومون عن الخطأ وإبليس عصى، وبهذا تكون (إلّا) بمعنى لكن[٣].

وقد وقف الحيدري عند الآية المباركة المتقدّمة وصرّح بأنّ إعراب المستثنى بالخيار بين النصب على الاستثناء أو الإتباع على البدليّة، فهو يلمّح إلى اتّصال الاستثناء. وهو يرى أنّ الاستثناء التامّ، له مدلولٌ يختلف عمّا هو عليه الاستثناء المفرّغ، فإنّ الاستثناء التامّ يؤتى به لرفع تصوّر النسبة التامّة الصادقة على جميع مصاديق المفهوم الواقع مستثنىً منه؛ فالسجود يمثّل نسبةً تامّةً لجميع المأمورين به، ثمّ جاء الاستثناء ليرفع تصوّر النسبة التامّة من أنّ هناك مَن تخلّف عن تلك النسبة. فالحيدري وإن لم يصرّح، إلّا أنّه يلمّح إلى أنّ الاستثناء التامّ يتمّ التعرّف عليه بأنّه متّصلٌ أم منقطعٌ من خلال الأمر الصادر من الآمر، وليس من خلال المستثنى نفسه[٤].

• وفي قوله تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فالآية المباركة تتحدّث عن إحاطة علمه تعالى بكلّ شيءٍ بحيث لا يشذّ منه شيءٌ، وقد جاء الاستثناء بـ(إلّا) لينبّه على أنّه تعالى قد يُطلِع بعض أصفيائه

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٢٧٣؛ جوامع الجامع: ج١ ص٩٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٣ ص١٤؛ زاد المسير: ج١ ص٥٢.

(٣) ينظر: التبيان: ج٦ ص٤٩٥؛ الأصفى في تفسير القرآن: ج١ ص٢٨؛ شرح الأسماء الحسنى: ج٢ ص٣٦.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٤٦.

على ما هو من خواصّ علمه تعالى[١].

وقد رأى الحيدري أنّ الاستثناء جاء تامّاًمنفيّاً إذ يقول: «وهو استثناءٌ تامٌّ غير موجبٍ، يُقدّر في المستثنى الحقيقي، فالمستثنى ـ في فقرة البحث ـ هو (بما شاء)، ولكنّه غير المستثنى الحقيقي، الذي يمكن تقديره بـ(الإحاطة الموقوفة على مشيئته)، أي: ولا يحيطون بشيءٍ من علمه إلّا إحاطةً موقوفةً على مشيئةٍ منه؛ فما تقع مشيئةٌ منه بالإحاطة ولو بشيءٍ ضئيلٍ فإنّه ستغيب التفاصيل الحقيقيّة عن العالم»[٢]. وهناك مَن رأى أنّ (إلّا) في الآية المباركة أفادت الحصر، وأنّ ما بعدها ـ أي (بما شاء) ـ جاء بدلاً من شبه الجملة التي قبل الأداة (بشيءٍ)[٣]. ولمّا كان الاستثناء الذي أداته للحصر ليس هو الاستثناء الذي يفيد الإخراج، أُطلق عليه بأنّه استثناء الحصر. وإنّ هذا الاستثناء له شروطٌ؛ منها: أن يكون منفيّاً، وأنّ المستثنى موجودٌ حتّى مع تقدّمه على المستثنى منه[٤].

وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة ذكرت العلم وأرادت به المعلوم، لأنّ علمه تعالى فوق مستوى التفصيل فهو لا يتبعّض، فالآية المباركة لم تكن تتحدّث عن العلم، بل هي بخصوص الإحاطة بالعلم، فالنصّ المبارك عبّر عن فرقٍ جوهريٍّ بين العلم بالشيء والإحاطة به، لذا عبّر الاستثناء عن حقيقةٍ مفادها أنّ علمه تعالى لا يمكن الوصول إليه؛ إلّا أنّه يهب لبعض عباده الإحاطة ببعض علمه تعالى[٥].

• وفي قوله تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ**

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص٢٢.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٨٩.

(٣) ينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: مج١ ج٣ ص٣٣١ـ٣٣٢.

(٤) ينظر: الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي : ص٤٢ـ٤٣.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٨٩ـ٢٩٠.

رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾ (الجنّ: ٢٦ـ٢٧)، فالآية المباركة تحدّثت عن مدى سعة علم الله تعالى وأنّه تعالى وحده المختصّ بعلم الغيب من سواه لأنّ علمه تعالى استوعب كلّ غيبٍ[١]، وقد جاء الاستثناء منفيّاً تامّاً، وقد وقع اختلافٌ في توجيه (إلّا) الاستثنائيّة، فقد قيل إنّ (إلّا) جاءت بمعنى لكن، وعلى هذا يكون الاستثناء مقدّراً إمّا بتقدير: لا يُظهِر على غيبه أحداً لكن رسولاً ارتضى له يسلك من بين يديه؛ وبهذا التقدير يكون علم الغيب كلّه لله تعالى ولم يعطَ لأحدٍ قطّ. وإمّا أن يكون التقدير: لا يُظهِر على غيبه أحداً لكن من رسولٍ ارتضى له أن يوحى إليه؛ وعلى هذا التقدير يكون علم الغيب كلّه لله وهو المختصّ به، إلّا أنّه تعالى يفيض على بعض خلقه كأنبيائه العظام وأوليائه الكرام شيئاً من علمه[٢]. ويمكن إن تكون (إلّا) بمعنى (لكن) التي تفيد الاستدراك، فهذا يعني أنّ الاستثناء منقطعٌ؛ لأنّ المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، إذ لو كانا من جنسٍ واحدٍ لاكتفت الآية بقوله (إلّا من رسول) ولَتَمَّ معناها، ثمّ إنّ وجود الفاء في قوله (فإنّه يسلك) يعبّر عن العطف الذي يفيد ارتباط ما بعد الفاء بما قبلها ارتباطاً وثيقاً ويفيد تتميم المعنى[٣]. وبهذا يكون العلماء مهما بلغوا من علمٍ ومكانةٍ فإنّ علمهم يختلف عن علم الله؛ إذ إنّه ليس من جنس علمه تعالى.

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ وقوع الفعل في حيّز النفي ومجيء مفعوله نكرةً، دلّا جميعاً على العموم والشمول، وهذا العموم أفاد اختصاصه تعالى بالعلم، ثمّ جاء الاستثناء من هذا العموم لمن ارتضاهم تعالى لعلمه وأطلعهم على بعض

---

(١) ينظر: الميزان: ج٢ ص٥٣.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٣٤٨؛ إرشاد العقل السليم: ج٩ ص٤٧؛ روح المعاني: ج٢٩ ص٩٦؛ إعراب القرآن الكريم وبيانه: مج٨ ج٢٩ ص١٠٣.

(٣) ينظر: البرهان: ج٤ ص٢٣٦ـ٢٣٧.

غيبه، ولمّا كان علمهم عليهم السلام من الله تعالى وهو من سنخ علمه تعالى، لذا جاء الاستثناء تامّاً متّصلاً ـ كما يرى الحيدري ـ إذ إنّ علم الوحي والمشاهدات والمكاشفات الغيبيّة هي درجاتٌ من علم الغيب المختصّ به تعالى[1]، فيكون فاعل (ارتضى) المقدّر مستثنىً من عموم (أحداً)، وتقدير الكلام: إلّا أحداً ارتضاه؛ بمعنى: اختاره للاطّلاع على شيءٍ من علم الغيب، وذلك لحكمةٍ أرادها الله تعالى، فهذا العلم الذي أفيض على مخلوقات الله تعالى الكرام من الأنبياء عليهم السلام والصلحاء كان من جنس علمه تعالى[2]. وبهذا تكون الآية المباركة ـ كما يرى الحيدري ـ قد حملت دلالة المدح والثناء من الله تعالى على أنبيائه عليهم السلام؛ إذ إنّه تعالى خصّهم ببعض ما استأثره تعالى من علم الغيب، فالآية المباركة انقسمت على قسمين؛ قسمٌ دلّ على اختصاصه سبحانه بعلم الغيب، وهو القسم الذي بدأ بالنفي المعبّر عن العموم والشمول، أمّا القسم الثاني فقد أفاد أنّ هذا العلم يمكن أن يؤتى لغيره تعالى، بشرط أن يكون المأتيّ مرضيّاً عند الله تعالى، وأن يكون علمه تبعاً لعلم الله تعالى، لا مستقلّاً عنه تعالى[3].

• وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الصافّات: ١٥٨ـ١٦٠)، فقد ورد في النصّ المبارك جملةٌ استثنائيّةٌ وقد اختُلف في توجيهها، فقد ذكر الرازي ثلاثة أوجهٍ محتملةً ولم يرجّح أحداً بعينه:

الوجه الأوّل: أن يكون المستثنى (عباد الله) استثني من المحضرين، وتقدير الكلام: أنّهم المحضرون إلّا عباد الله فهم ليسوا محضرين.

الوجه الثاني: أنّ المستثنى (عباد الله) مستثنىً من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ

(١) ينظر: علم الإمام: ص٢٥٨ـ٢٥٩.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٢٩ ص٢٤٨.

(٣) ينظر: علم الإمام: ص١٦١.

﴿وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً﴾ (الصافّات: ١٥٨)، فالقائلون ذلك هم الكفرة، أمّا عباد الله فهم مستثنون لأنّهم لم يقولوا الأباطيل التي منها أنّ الخالق جلّ شأنه تزوّج من الجِنّ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

أمّا **الوجه الثالث:** فقيل إنّ الاستثناء من (المحضرين) و(إلّا) يحمل معنى (لكن)، فالاستثناء هنا منقطعٌ[1]. إنّ هذه الآراء الثلاثة مبتنيةٌ على أنّ في الآية المباركة مع الآية التي سبقتها تقديماً وتأخيراً، وتقدير الكلام: وجعلوا بينه وبين الجِنّة نسباً ولقد علمت الجِنّة إنّهم لمحضرون للعذاب إلّا عباد الله المخلصين فإنّهم لا يحضرون، ثمّ قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

وقد رأى أبو حيّان الأندلسي أنّ الاستثناء وإن جاء من المحضرين، إلّا أنّ الآية المباركة لا تحمل أيّ تقديمٍ أو تأخيرٍ، وتقدير الكلام عنده: وقد علمت الملائكة أنّ ناسبي ذلك البهتان لمحضرون للعذاب، ثمّ قال (سبحان الله) وهي جملةٌ معترضةٌ، ثمّ استثنوا مَن أخلص من عباد الله، فهم ناجون من العذاب[3].

وخلاصة القول أنّ الآراء التي مرّت أرادت أن تقول: إنّ الاستثناء ليخرج عباد الله من العذاب الذي يقع على الجنّ والكفّار، ولكن لا يحقّ لأيّ مخلوقٍ وصف الله تعالى جلّ شأنه حتّى عباده المخلصين.

ولّما كان المصدر (سبحان) من الألفاظ التي تحمل معنى التعجّب[4]، فقد رأى الحيدري رأياً مخالفاً لَمن سبقه، فهو يرى أنّ الاستثناء وقع في الآية المباركة نفسها، إذ إنّ الآية المباركة بدأت بالمصدر (سبحان) الذي عبّر عن تعجّبٍ سماعيٍّ لمجموعةٍ من الصفات التي يطلقها الكفّار والمشركون على الله تعالى،

---

(١) ينظر: التفسير الكبير: ج٢٦ ص١٦٩.

(٢) ينظر: تفسير السمعاني: ج٤ ص٤١٩؛ تفسير السمرقندي: ج٣ ص١٤٧.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج٧ ص٣٦٣.

(٤) ينظر: روح المعاني: ج٢٧ ص١٥١.

وهو تعجّبٌ مشوبٌ بالانكار والردع؛ إذ إنّ هؤلاء الواصفين لا يحقّ لهم وصف الذات المقدّسة، لأنّهم لا يعرفون كنهها المقدّس، ثمّ جاء تمام الآية المباركة قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الصافّات: ١٦٠)، إذ تمّ فيه استثناء العباد من دائرة التعجّب، فهؤلاء المخلصون لهم الحقّ في وصفه تعالى، لأنّهم لا يصفونه إلّا بصفات الكمال والجمال وينزّهونه عن صفات النقص، فنعْت الله تعالى ليس منهيّاً عنه مطلقاً، فما دام الناعت مُخلصاً فهو مصيبٌ في نعته وأوصافه لله تعالى[١]. فيكون المستثنى منه هو الضمير المتّصل (واو الجماعة) في قوله (يصفون)، وأنّ هذا الاستثناء إمّا أن يكون متّصلاً لأنّ المستثنى (عباد الله) والمستثنى منه (الواو) من جنسٍ واحدٍ؛ وإمّا أنّه استثناءٌ منقطعٌ، لأنّ المستثنى لا ينسجم مع المستثنى منه، وإنْ كانا من نفس النوع البشري، وبهذا تكون إلّا بمعنى (لكن)، وتقدير الكلام: سبحان الله عمّا يصفون، لكن عباد الله يصفونه بما يليق بساحة قدسه[٢].

لذا نرى أنّ الحيدري يلمّح أنّ الاستثناء في الآية المباركة حمل دلالاتٍ منها:

أوّلاً: جواز وصف الذات المقدّسة؛ إلّا أنّ هذا الوصف منحصرٌ بالمُخلَصين من عباده تعالى.

ثانياً: إنّ الآية المباركة لمّا أجازت لهم وصف الذات المقدّسة، فهي بهذا أعطت دلالة التكريم والتفضيل لهؤلاء الواصفين؛ إذ إنّهم لا ينطقون إلّا بالحقّ، ولا يبصرون إلّا الحقّ، ولا يعبدون إلّا الحقّ.

ثالثاً: إنّ الآية المباركة تلمّح أنّ هؤلاء الذين استطاعوا وصف الذات المقدّسة وصلوا إلى مقامٍ معرفيٍّ بوّأهم مرتبةً وجوديّةً امتازوا بها عن غيرهم، يطلق عليها مرتبة الفناء في الذات المقدّسة.

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٧٦؛ اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦١.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٨ ص٥٣٤؛ الميزان: ج١٧ ص١٧٣-١٧٤.

• وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾ (طه: ١٠٩)، الآية المباركة تتحدّث عن مكانة الشفاعة في العقيدة الإسلاميّة فهي لم تكن عشوائيّةً، بل إنّها مبتنيةٌ على تخطيطٍ دقيقٍ سواءً أكان ما تعلّق بالشافعين أم المشفوع لهم(١). وقد ورد النصّ المبارك على شكل جملةٍ استثنائيّةٍ. وقد تعدّدت الآراء في توجيه الاستثناء؛ وملخّصها قولان اثنان: إمّا أن يكون الاستثناء منفيّاً والمستثنى منه محذوفاً (أي: استثناءً مفرّغاً)، وهنا تكون (مَن) في محلّ المفعوليّة للفعل (تنفع)، وعندئذٍ تكون (مَن) واقعةً على المشفوع. والوجه الآخر: أنّ الاستثناء استثناءٌ تامٌّ منفيٌّ والمستثنى منه هو (الشفاعة)، وفي هذه الحالة إمّا أن يكون الاستثناء متّصلاً، فيجوز في (مَنْ) أن تكون بدلاً من الشفاعة أو تنصب على الاستثناء. وفي هذين الوجهين يتوجّب أن يكون في الجملة حذفٌ، وتقدير الكلام: إلّا شفاعة مَن أذن له الرحمن، وإمّا أن يكون الاستثناء منقطعاً فيجب في (مَنْ) النصب على الاستثناء(٢).

وقد رأى أبو البقاء العكبري أنّ المستثنى (مَنْ) إمّا أن يكون في موضع نصب مفعولاً به لـ(ينفع)، وإمّا أن يكون بدلاً من الفاعل (الشفاعة)، فهو يرى أنّ الاستثناء إمّا أن يكون مفرّغاً لأنّ المستثنى منه محذوفٌ، وإمّا أن يكون الاستثناء تامّاً متّصلاً(٣)، في حين رأى آخرون أنّ الاستثناء مفرّغٌ، وتقدير الكلام: لا تنفع الشفاعةُ أحداً إلّا مَنْ أُذِن له أن يشفع(٤)؛ وهناك مَن قطع أنّ الاستثناء تامٌّ متّصلٌ، والكلام على تقدير مستثنىً محذوفٍ عندهم؛ وتقدير الكلام: لا تنفع الشفاعة إلّا

---

(١) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١٠ ص٧٩.

(٢) ينظر: جوامع الجامع: ج٢ ص٥٠٢؛ إعراب القرآن الكريم وبيانه: ج٦ ص٧٢٨.

(٣) ينظر: إملاء ما منّ به الرحمن: ص٣٧٤؛ أنوار التنزيل: ج٤ ص٧١؛ الكشّاف: ج٢ ص٥٥٤.

(٤) ينظر: معالم التنزيل: ج٣ ص٢٣٢.

شفاعة مَن أُذنَ له[١].

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ الاستثناء في الآية المباركة متعلّقٌ بنفي الشفاعة عمّن لم يكن مستحقّاً لها، وليس نفي تأثيرها في المشفوع لهم، إذ إنّ شفاعة الشافعين المأذون لهم عند الله تعالى هي مقبولةٌ عنده تعالى، ولها تأثيرها الواضح في المشفوع لهم. فعند التدقيق يرجّح الحيدري أنّ الاستثناء تامٌّ منفيٌّ وهو متّصلٌ يصلح في المستثنى (مَنْ) الرفع على البدليّة من المستثنى منه (الشفاعة) أو النصب على الاستثناء، إذ إنّ جوّ الآية المباركة مختصٌّ بالحديث عن الشفاعة لا المشفوعين، وتقدير الكلام: لا تنفع الشفاعة إلّا شفاعة مَن أذن له الرحمن[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران: ٤١)، ورد الاستثناء في الآية المباركة تامّاً منفيّاً، وقد وقع اختلافٌ في ماهيّة الاستثناء بين المنقطع والمتّصل، فأكثر العلماء صرّحوا بأنّ الاستثناء منقطعٌ؛ إذ إنّ الآية المباركة ذكرت المستثنى منه (الكلام) ثمّ جاء المستثنى (رمزاً). ولمّا كان (الرمز) يأتي بمعنى الإشارة والحركة المادّية سواءً أكان في تحريك الشفتين أم اليدين، ولمّا كانت هذه الحركة ليست من جنس الكلام؛ لذا كان الاستثناء منقطعاً[٣].

والاستثناء على هذا الوجه، دلّ على عدم قدرة النبيّ زكريا عليه السلام على الكلام والنطق مع الناس ثلاثة أيّام، فهو يستعمل الرمز معهم ليوصل ما يريد قوله لهم، كاستعمال الأخرس للغة الرموز[٤]. في حين رأى آخرون أنّ الاستثناء يحتمل أن يكون استثناءً منقطعاً، لأنّ المستثنى ليس من جنس المستثنى منه،

---

(١) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٣ ص٦٨؛ زاد المسير: ج٥ ص٢٢٣.

(٢) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٠٧؛ مفهوم الشفاعة في القرآن: ص٢٩.

(٣) ينظر: فتح القدير: ج١ ص٣٣٨؛ الجامع لأحكام القرآن: ج٤ ص٨١.

(٤) ينظر: أنوار التنزيل: ج٢ ص٣٧.

ويمكن أن يكون الاستثناء متّصلاً، لأنّ المستثنى (رمزاً) وإن لم يكن من جنس المستثنى منه (الكلام) إلّا أنّه أدّى مؤدّى الكلام وفُهِمَ منه ما يُفهم من الكلام؛ لذا كان الاستثناء متّصلاً، ولم يرجّح أحد الطرفين[١]. فالرمز وإن لم يكن من جنس الكلام إلّا أنّه أُدخل فيه؛ لتوافقه معه من خلال ما يؤدّيه لا غير، إذ إنّ «حركة المتكلّم وأخلاقه وعادته وأفعاله وتغيّر لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه تابعةٌ للفظه، بل هذه أدلّةٌ مستقلّةٌ تفيد اقتران جملة علومٍ ضروريّةٍ»[٢]؛ وهذا ما يطلق عليه بلغة الجسد، إذ إنّ الدلالة قد تتعيّن بالفعل أو الرمز أو الإشارة[٣].

وقد ذكر الحيدري الرأيَين السابقَين كليهما وناقشهما، وقد رفضهما معاً ثمّ توصّل إلى دلالةٍ جديدةٍ حملتها الآية المباركة من خلال ورود الاستثناء فيها؛ إذ يقول: «ولنا أن نتساءل عن نوع الاستثناء في الآية المباركة، فإن كان الاستثناء منقطعاً فتلك الإشارة الحسّية بيده أو برأسه أو بشيءٍ آخر هي المعنيّة في الكلام، وإن كان الاستثناء متّصلاً فلابدّ أن يكون التكلّم رمزاً من جنس الكلام العرفي الحاصل باللسان، ولو خُلّينا نحن والآية فإنّه ينبغي الالتزام بالأصل وهو كون الاستثناء متّصلاً، فتكون النتيجة هي أنّه كان مأذوناً له بالتكلّم العرفي اللساني ولكن بصورةٍ مقتضبةٍ، وحيث إنّ الاقتضاب ينبغي ألّا يكون مخلّاً فلابدّ من الرمزيّة في المقام، والرمزيّة هي لكلّ تفصيلٍ»[٤].

فالحيدري يرجّح الاستثناء المتّصل، إذ إنّه يرى في (رمزاً) غير ما يراه مَن

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٤٢٨؛ التفسير الكبير: ج٨ ص٤٣ـ٤٤؛ مجمع البحرين: ج٢ ص٢٢٢.

(٢) المستصفى: ص٢٢٨.

(٣) ينظر: مباحثات لسانية في ظواهر قرآنيّة: ص١٧١.

(٤) منطق فهم القرآن: ج١ ص١٢٩.

سبقه، فهو يرى في الرمزيّة معنى الاختصار والاقتضاب في الكلام من غير خللٍ في إيصال المعنى، فالرمز بهذا المعنى نقيض الإسهاب، بخلاف ما كان يرى المفسّرون من أنّ الرمز بمعنى الحركة المادّية أو لغة الإشارة؛ فالنبيّ زكريا عليه السلام لمّا كان مأموراً بحبس لسانه عن مكالمة قومه وليخلص العبادة لذكر الله تعالى وشكره قضاءً لحقّ النعمة المهداة له عليه السلام[1]، فهذا لا يعني أنّ الله تعالى أعطاه نعمة الولد وسلب منه أخرى أعني نعمة التكلّم.

ثمّ إنّ الأنبياء منزّهون عن النقائص التي يقع فيها العباد، ومن بين تلك النقائص عدم التكلّم (الخرس)، لهذا رأى الحيدري أنّ الرمز معناه ترك فضل الكلام والانشغال بالعبادة لله تعالى أكثر من ذي قبل؛ وبهذا التأويل يُدفع عن ساحة الله عزّ وجلّ الجبر والإكراه لخلقه، ويُدفع عن ساحة نبيّه عليه السلام النقص والخطأ والزلل[2].

• وفي قوله تعالى: **﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾** (النجم: ٢٦)، أوضحت الآية المباركة أنّ الله تعالى هو المقتدر المطلق وأنّ أمر الدارين بيده تعالى، وهي ردٌّ على أماني الكفّار والمشركين من أنّ أصنامهم تشفع لهم[3]. وقد ورد الاستثناء منفيّاً و(إلّا) فيه أداة

---

(١) ينظر: أنوار التنزيل: ج٢ ص٣٧.

(٢) لقد اضطرّ بعض أهل التفسير أن ينسبوا الخطأ إلى الأنبياء عليهم السلام حتّى يستقيم النصّ القرآني على زعمهم، فمن ذلك ما يروى عندهم ـ بخصوص الاية المباركة مارّة الذكرـ قولهم: «إنّما عوقب بذلك [أي بالخرس] لأنّ الملائكة شافهته مشافهةً بذلك فبشّرته بيحيى، فسأل الآية بعد كلام الملائكة إيّاه، فأُخذ على لسانه، فجعل لا يقدر على الكلام إلّا ما أومأ وأشار» ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج١ ص٣٩٦؛ تفسير ابن زمنين: ج٣ ص٨٩؛ الدرّ المنثور: ج٢ ص٢٢؛ فتح القدير: ج١ ص٣٣٩.

(٣) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٢٧ ص١١٢.

حصرٍ[١]. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة جاءت مسوقةً لنفي عموم الشفاعة عن الملائكة بمفردهم، وهي بذلك تثبت اختصاص الشفاعة لله تعالى أصالةً. وبعد هذا النفي الذي أفاد العموم، ورد الاستثناء ليدلّ على أنّ هناك مَن يملك الشفاعة غير الله تعالى، لكنّ شفاعته مشروطةٌ بإذن الله تعالى[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فقد أثبتت الآية المباركة التوحيد للذات المقدّسة وذكرت صفاته القدسيّة ونزّهته عن صفات مخلوقاته[٣]. وقد اشتملت الآية المباركة على الاستثناء لإثبات توحيده تعالى، وقد ذكر الحيدري الأقوال المحتملة في (إلّا) الاستثنائيّة وأجملها على وجهين:

أوّلهما: أنّ أداة الاستثناء (إلّا) يُحتمل أن تكون أداة استثناءٍ ملغاةً تفيد الحصر في المقام، وما بعدها يُعرب حسب موقعه في الجملة؟

ثانياً: يُحتمل في (إلّا) أن تكون أداة استثناءٍ عاملةً، وما بعدها يُعرب بدلاً من الضمير المستكنّ في الخبر المحذوف، أو بدلاً من لا النافية للجنس واسمها، والاتّباع في المقام خاصيّة الإعمال، ثمّ صرّح أنّ القول الثاني أقرب من القول الأوّل للصحّة[٤].

وقد رأى الرازي أنّ النفي بـ(لا النافية للجنس) اقتضى نفي ماهيّة الشيء، ومتى انتفت الماهيّة انتفى جميع أفرادها ومصاديقها، فيكون نفياً دالّاً على العموم والشمول، وعندما جيء بـ(إلّا) أفاد الإثبات لجميع النفي، لذا كان الاستثناء في

---

(١) ينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: مج٧ ج٢٧ ص٣٣٣.

(٢) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٠٨.

(٣) ينظر: التفسير المبين: ص٤٣.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٥٠ـ١٥١.

الآية المباركة عبّر عن التوحيد التامّ[١]. فالآية وردت لتقرير الوحدانيّة لله تعالى ونفي كلّ أنواع الآلهة المزعومة[٢]. فالله تعالى كان يُعرف عند الجاهليّين أنّه إلهٌ مع بقيّة الآلهة التي يعبدونها، ولقد أصبح الفكر الجاهلي مهدّداً بخطرٍ ماحقٍ حينما أعلن النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله أنّ الله تعالى الإله المطلق والوحيد، وأنّ ماعداه من الآلهة ليس إلّا محض أسماءٍ ليس لها أيّ تحقّقٍ، وإنّما هي نتاج الوهم والتخيّل[٣].

• ويؤيّد هذا القول ما ورد في قوله تعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ**﴾ (يوسف: ٤٠)، إذ يلاحظ أنّ الآية المباركة لا تريد القول أنّ هناك آلهةً لكنّها لا تستحقّ العبادة، بل إن الآية تصدح أنّ هذه الآلهة هي مجرّد أسماءٍ لا وجود لها في عالم التحقّق[٤]، لذا نجد الحيدري يصرّح أنّ (إلّا) الاستثنائيّة في الآية المتقدّمة من سورة البقرة جاءت بمعنى (غير) إذ يقول: «والأصحّ عندنا من كلّ ذلك: هو أنّ (إلّا) بمعنى (غير) فتضاف للضمير فتكون: (غيره)، والمحصّلة هي: (الله لا إله موجودٌ غيره)، وهو الأنسب للمقام»[٥].

وإذا كانت (غير) تحمل معنى النفي في الجملة الواردة فيها[٦]، وأنّ النصّ المقدّس بدأ بالنفي بـ(لا)، فإنّ الآية المباركة ـ كما يرى الحيدري ـ لم تكن لنفي العموم وإثبات جزءٍ، وهو ما يعبَّر عنه بالاختصاص، بل إنّ الآية المباركة جاءت

---

(١) ينظر: التفسير الكبير: ج٤ ص١٩٦.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص١٩٣؛ تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص١٧.

(٣) ينظر: الله والإنسان في القرآن: ص٣٧.

(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٦ ص١٤٢.

(٥) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٥٠.

(٦) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص٩٩ـ١٠٠.

لتعبّر أنّه لا يمكن أن يُتصوّر إلهٌ غير الله تعالى، فهي تدلّ على الإثبات لا غير، لأنّها تحتوي على نفيينِ، فتثبت وحدته تعالى في الألوهيّة، لا أنّها تنفي الآلهة المزعومة ثمّ تثبت الألوهيّة له وحده تعالى[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعلى: ٦ـ٧)، وردت الآية المباركة تحمل بشارة الله تعالى لنبيّه الأعظم صلّى الله عليه وآله من أنّه لا يعرض عليه النسيان والخطأ والاشتباه فيما يسمعه من الوحي[٢]. وقد تعدّدت آراء العلماء في توجيه الاستثناء الوارد في النصّ المبارك، فهل يُحمل على حقيقة الاستثناء؟ لأنّ ظاهر الآية المباركة أوّله بشارةٌ بعدم النسيان، ولكنّ الاستثناء يحمل دلالة تلبّس النبيّ صلّى الله عليه وآله بالنسيان. وللإجابة عن هذا التساؤل قيل: إنّ الاستثناء مفرّغٌ وهو من أعمّ المفاعيل، ومعناه: لا تنسى أصلاً إلّا ما شاء الله أن تنساه، وهو ما قضى الله تعالى نسخه وأن يرفع حكمه وتلاوته[٣]، وهذا القول يُثبت النسيان على حقيقته للنبيّ صلّى الله عليه وآله فهو عليه السلام ينسى لكن لا يخدش في مكانته بين الناس. وقيل: لمّا كان الاستثناء بمعنى الإخراج؛ لذا وجّه الاستثناء على حقيقته ولكنّ الله تعالى لم يشأ لنبيّه صلّى الله عليه وآله النسيان فلم ينسَ، ولو شاء له ذلك لوقع منه النسيان[٤]، وقيل: إنّ هذا الاستثناء مقصودٌ بمعنى أنّه استثناءٌ حاصلٌ، إلّا أنّ المراد من النسيان بمعنى الترك، فتقدير الكلام: أن تنسى ما قضى الله من نسخه، بمعنى: تترك ما أمر الله تركه[٥].

إنّ ما ذُكِر من آراءٍ، لا تطمئنّ لها النفس؛ فهي جميعاً تثبت النسيان للنبيّ الأكرم

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٤٧.

(٢) ينظر: جوامع الجامع: ج٣ ص٧٦٩؛ التسهيل لعلوم التنزيل: ج٤ ص١٩٣ـ١٩٤.

(٣) ينظر: روح المعاني: ج٣٠ ص١٠٥ـ١٠٦.

(٤) ينظر: تفسير الثعلبي: ج١٠ ص١٨٤؛ تفسير السمرقندي: ج٣ ص٥٤٩.

(٥) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٤٥٣ـ٤٥٤.

صلّى الله عليه وآله، والنسيان صفة نقصٍ مرفوضةٌ عند الأنبياء عليهم السلام، إذ إنّ صفة النقص تؤدّي إلى زعزعة ثقة الناس في أقوال الأنبياء عليهم السلام وأفعالهم[١]؛ لذا رأى الحيدري أنّ الآية المباركة جاءت نافيةً النسيان عن ساحة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله كثيراً كان أو قليلاً، إذ لا يتوقّع منه صلّى الله عليه وآله ذلك مطلقاً، وأمّا الاستثناء الوارد في النصّ المبارك فإنّه جاء لدفع شبهةٍ ربّما تثار وتشبّث بها أهل النفاق والأهواء ومفادها: أنّ هذا النبيّ صلّى الله عليه وآله الذي لا ينسى مطلقاً إمّا أن تكون قدرته على الحفظ من نفسه، وهذا يعني أنّه مستقلٌّ عن خالقه، وإمّا أن يكون عليه السلام مجبراً على عدم النسيان ولا فضيلة له بذلك، لذا جاء الاستثناء ليثبت قدرة الله تعالى من أنّه هو الخالق للنبيّ صلّى الله عليه وآله وهو الذي أعطاه قدرة الحفظ وعدم النسيان[٢]، فكأنّ الاستثناء أُريد به التصريح بأنّ الحفظ وعدم النسيان كان من فضل الله تعالى على نبيّه العظيم وبمشيئته.

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الاستثناء في النصّ المبارك كان يحمل دلالاتٍ متعدّدةً، وهو ينسجم مع غاية القرآن الكريم في تفهيم السواد الأعظم من الناس وهدايتهم، لذا رأينا أنّ النصّ القرآني سهلٌ وواضحٌ في إيصال أفكاره للناس[٣].

ثانياً: الاستفهام

الاستفهام في حقيقته هو طلب الفهم، إذ يحصل من خلال الاستعلام ما في ضمير المخاطب، فالمتكلّم يطلب به من السامع أن يعلمه بما لم يكن معلوماً عنده

---

(١) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٢٠ ص١٢٣.

(٢) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٠٩؛ في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٤٤٠ـ٤٤١؛ المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٣٦٦ـ٣٦٧؛ قريب منه ذكره العلّامة الطباطبائي في ميزانه: ج٢٠ ص٢٦٦.

(٣) ينظر: سرّ إعجاز القرآن: ص٥٢.

من قبل[١].

وقُسّمَ الاستفهام في اللغة العربيّة إلى استفهامٍ حقيقيٍّ، وآخر مجازيٍّ. ومن الملاحظ أنّ الاستفهام الحقيقي قليل الورود في القرآن الكريم، إذ إنّ هذا النوع من الاستفهام يتطلّب عدم معرفة القائل بما يريد معرفته، وهذا محالٌ على الله تعالى، فهو العالم بكلّ شيءٍ؛ لذا كانت أغلب الاستفهامات خارجةً لتحقّق أغراضاً بلاغيّة[٢].

وقد وقف الحيدري متأمّلاً كثيراً من النصوص القرآنيّة المقدّسة التي احتوت أسلوب الاستفهام ذاكراً جملةً من الدلالات المحتملة.

• ومن بين تلك الموارد التي وقف عندها، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ (البقرة: ٢٨)، فبعد أن ذكر القرآن الكريم قبائح المُتحَدّث عنهم في الآيات الواردة سلفاً، جاءت الآية المباركة على طريقة الاستفهام لتعبّر عن مزيد سخط الله تعالى على هؤلاء المُخاطبين[٣]. ولمّا كان المُتحدِّث جلّ وعزّ غير محتاجٍ إلى جوابٍ؛ لذا خرج الاستفهام إلى غرضٍ بلاغيٍّ.

وقد تعدّدت الأقوال في توجيه الاستفهام الوارد في النصّ المبارك، فقيل: إنّ «كلّ ما أخبر الله تعالى بلفظة كيفَ عن نفسه فهو استخبارٌ على طريق التنبيه للمخاطب أو توبيخاً»[٤]. وقيل: إنّ الاستفهام حمل معنى التعجّب. ولمّا كان التعجّب يستحيل على الله تعالى، لذا كان التعجّب من المؤمنين. وتقدير الكلام:

---

(١) ينظر: التعريفات: ص٣٩؛ في التحليل اللغوي: ص١٠٥.

(٢) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص١٨؛ البحث الدلالي عند السيّد محمّد محمّد صادق الصدر: ص٣٦١.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص٧٦ـ٧٧؛ روح المعاني: ج١ ص١٣١.

(٤) مفردات غريب القرآن: ص٤٤٤.

اعجبوا من هؤلاء كيف يكفرون وقد ثبتت حجّة الله عليهم[١]. وقيل: إنّ هذا الاستفهام كان جامعاً لدلالتي التوبيخ والتعجّب. وتقدير الكلام: ويحكم كيف تكفرون وتجحدون بوحدانيّة الله[٢]. وقيل: إنّ هذا الاستفهام قد حمل أكثر من دلالةٍ، فقد جمع التوبيخ والإنكار والتعجّب[٣]. أمّا الحيدري فقد رأى أنّ الاستفهام جاء معبّراً عن التوبيخ، فهؤلاء القوم وُبّخوا على عصيانهم وعدم إيمانهم بمَن يستحقّ تلك العبادة[٤]. فالآية المباركة جاءت واصفةً سفه عقول القوم وخفّتها لاستبدالهم مستحقّ العبادة إلى معبودٍ غير مستحقٍّ لها. ولمّا كانت دلالة التعجّب لا يستقيم معناها إلّا بعد التقدير، لأنّ التعجّب مرفوضٌ على الله تعالى، لذا فدلالة التوبيخ ـ كما يرى الحيدري ـ هي الأقرب للصحّة من غيرها من الدلالات، لأنّها الدلالة التي عبّرت عنها الآية المباركة من دون اللجوء إلى التقدير.

• وفي قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**﴾ (السجدة: ١٨)[٥]، لمّا كان الإيمان يُقصد به حالةٌ قلبيّةٌ يكون فيه سكونٌ نظريٌّ خاصٌّ من النفس بالشيء، ويلزم منه التطبيق العملي بما كان يؤمن فيه علميّاً، وبخلافه الفسق الذي يحمل معنى الخروج عن كلّ ما يلتزم به الإنسان[٦]، فقد جاء الاستفهام في الآية المباركة ليعبّر عن التباين الموجود بين المؤمن والفاسق[٧]. وقد

---

(١) ينظر: زاد المسير: ج١ ص٤٤ـ٤٥؛ تفسير ابن زمنين: ج١ ص١٣١.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص٦٥.

(٣) ينظر: تفسير غريب القرآن: ص٥١٢؛ تيسير الكريم الرحمن: ص٤٨.

(٤) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٤٩.

(٥) ينظر: ص: ٢٨؛ القلم: ٣٥.

(٦) ينظر: الميزان: ج١٦ ص٢٦٣؛ ينظر: لفظة آمن وما تعلق بها في القرآن الكريم دراسة لغويّة «رسالة ماجستير»: ص٢٢٨.

(٧) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٧ ص٨٥؛ روح المعاني : ج٢١ ص١٣٣.

اختُلف في تحديد دلالته؛ فقيل: إنّ الاستفهام حمل معنى النفي، أي عبّرت الآية المباركة عن عدم المساواة بين الإيمان والفسق. فالآية ـ على وفق هذا الرأي ـ مشابهةٌ لما جاء في قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر: ٩)، بمعنى: لا يستوي العالم وغير العالم[١]. وقيل: إنّ الاستفهام يحمل معنى التقرير، فيكون مضمون الآية: أيكون مَن هو مصدّقٌ بالله مثل مَن هو فاسقٌ خارجٌ عن طاعة الله تعالى[٢]؟

وقد رأى الزبيدي أنّ همزة الاستفهام ثلاثة: يكون بين الآدميين يقوله بعضهم لبعضهم الآخر فيسمّى استفهاماً. ويكون من الله تعالى لمخلوقاته؛ فإن كان للمؤمنين فهو للتقرير، وإن كان للكفّار فهو للتوبيخ[٣]. فلمّا كانت الآية المتقدّمة من الله تعالى للمخلوقين بقسميهم، فيمكن أن تحمل على المعنيين، أعني التقرير والتوبيخ. وهناك مَن رأى أنّ دلالة الاستفهام الاستبعادُ، لأنّ ما ذُكِر في الآية المباركة ممتنعٌ على العقول المساواة فيه، إذ إنّ العقول الإنسانيّة تحكم بفطرتها بعدم المساواة، فالاستفهام جاء ليدلّ على الاستبعاد في المساواة بين الطرفين[٤].

ولقد رأى الحيدري أنّ الاستفهام في الآية المباركة جاء متضمّناً الاستنكار؛ إذ إنّه لا ينبغي المساواة بين هؤلاء وهؤلاء، فالقرآن الكريم بهذا الإنكار يعترض على مَن ساوى بين الطرفين[٥]. إنّ الإقرار متأتٍّ من التقرير، ومعناه تحصيل ما لم يصرّح به القول، فيمكن أن يُقرّ المتكلّم بشيءٍ وهو لا يعرف أنّه أقرّ به، أو أن يقرّ

(١) ينظر: البحر المحيط: ج٣ ص٣٤٥.
(٢) ينظر: مجمع البيان: ج٨ ص١٠٩.
(٣) ينظر: تاج العروس (آ): ج٢٠ ص٣٦٢.
(٤) ينظر: التفسير الكبير: ج٩ ص٧٥.
(٥) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٧٠.

بالباطل الذي لا أصل له[١]، ولمّا كان الحكم الإلهي قائماً على أساس الحكمة والعدل، فقد رأى الحيدري أنّ مقتضى الحكمة والعدل أن يكون البارئ تعالى عالماً وأنّ علمه تعالى يقتضي عدم المساواة بين هاتين الفئتين، فهو تعالى يجازي العباد بحسب أعمالهم، فيعاقب مستحقّ العقوبة ويثيب المطيع؛ وبهذا يكون أسلوب الاستفهام المُعبِّرعن الإنكار ألمح لدلالةٍ أخرى وهي عدالة الله تعالى، إذ إنّ المساواة بين المؤمن والكافر يعني الجور المُبْعَد عن ساحته تعالى[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ (البقرة: ٢٦٠)، فقد ورد الاستفهام في الآية المباركة على لسان خليل الرحمن عليه السلام متمثّلاً بـ(كيف) الاستفهاميّة، وقد وقف العلماء متأمّلين دلالة الاستفهام، ووقعت جملة أسئلةٍ؛ منها: هل كان استفهاماً حقيقياً أم مجازيّاً؟ فقد رأى الكثير منهم أنّ الاستفهام حقيقيٌّ، إلّا أنّ الاستفهام ـ بحسب هذا الرأي ـ يفيد أنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام كان شاكّاً في قدرة الله تعالى على البعث. ولتصحيح هذا الرأي ذُكِرَ أنّ النبيّ الكريم عليه السلام لم يكن شاكّاً؛ إلّا أنّ هذا الاستفهام عبّر عمّا كان يختلج في قلبه من شبهاتٍ في إمكانيّة البعث وعدمه، ولكي يدفع تلك الشبهات أورد الاستفهام[٣]. وقيل: إنّ الاستفهام أريد به زيادة الاطمئنان القلبي الذي كان يملكه الخليل عليه السلام[٤].

---

(١) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٦٤.

(٢) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٧٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير: ج٣ ص١٠؛ الجامع لأحكام القرآن: ج٣ ص٢٩٨؛ الإتقان: ج٢ ص٤٢٧.

(٤) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص١٢٧ـ١٢٨؛ تفسير الثعلبي: ج٢ ص٢٥١.

وقيل: إنّ الاستفهام جاء بمعنى: بصّرني كيف تحيي الموتى؛ لأنّه عليه السلام وإن كان موقناً بالبعث علماً نظريّاً إلّا أنّه أراد أن يصل إلى يقين البصر العملي[١]، إذ إنّ اليقين يقينان، يقين السمع ويقين البصر، والثاني أعلى درجةً من الأوّل، لذا قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «**ليس المُخبَر كالمعاين**»[٢].

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام هو شيخ الأنبياء، وبعيدٌ عنه أدنى درجات الشكّ في تحقّق البعث، إذ إنّه عليه السلام يؤمن إيماناً قطعيّاً بتحقّق البعث، إلّا إنّ إيمانه عليه السلام كان إيماناً علميّاً أو كما يطلق عليه: علم اليقين، فأراد بسؤاله أن يباشر الإحياء للموتى بنفسه بإذن الله تعالى، لا أن يشاهد الإحياء الذي يقوم به الله تعالى، وبهذا يصل إلى درجة عين اليقين، ومن بعدها إلى درجة حقّ اليقين، وبهذا يكون سؤاله لطلب الزيادة في مراتب الإيمان التي لا تعني الشكّ أو الوسوسة الشيطانيّة مطلقاً[٣].

ولمّا كان السؤال بـ(كيف) الذي يستفهم به عن الكيفيّة والصفة ويراد منه السؤال عن خصوصيّة الشيء لا عن أصل وجوده[٤]، لذا يتّضح أنّ الخليل عليه السلام ـ كما يرى الحيدري ـ لم يستفهم عن قدرة الله تعالى على الإحياء، لأنّه لم يقل: هل يمكن إحياء الموتى؟ كما أنّه لم يسأل عن كيفيّة الإحياء بما هي من أفعال الله تعالى، وإنّما كان متعلّق سؤاله عليه السلام هو تعلّم كيفيّة الإحياء، فهو عليه السلام أراد أن يباشر عمليّة الإحياء بنفسه بإذن الله تعالى، لأنّ النصّ المبارك ينبئ أنّ عمليّة الإحياء لم تقع بمعزلٍ عن النبيّ إبراهيم عليه السلام، فلم يباشر

---

(١) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص٢٥٦؛ روح المعاني: ج٣ ص٢٦.

(٢) ينظر: غريب الحديث: ج١ ص٢٥٩ـ٢٦٠؛ تأويل مختلف الحديث: ص٩٢.

(٣) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٩٤.

(٤) ينظر: التجلّي الأعظم: ص٣٢٧؛ الميزان: ج٢ ص٣٧١.

الله تعالى تلك العمليّة، ولم يوكلها إلى ملائكته وإنّما أوكل الأمر إلى النبيّ إبراهيم عليه السلام مباشرةً، وهذا ما عبّر عنه قوله تعالى: ﴿**فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ...**﴾ (البقرة: ٢٦٠). فالحيدري وإن كان يتّفق مع مَن سبقه أنّ الاستفهام حقيقيٌّ، وأنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام كان يسأل عن الكيفيّة التي يُحيي بها الله الموتى، إلّا أنّه يضيف دلالةً دقيقةً ومهمّةً، فهو يرى أنّ النبيّ عليه السلام سأل عن الكيفيّة ولم يكتفِ بذلك، بل أراد أن يكون المباشر لتلك الكيفيّة، والفعلان (أرني، وخذ) كفيلان بالتعبير عن هذه الدلالة بدقّةٍ متناهيةٍ[١].

• وفي قوله تعالى: ﴿**فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ**﴾ (المؤمنون: ٤٧)، صوّرت الآية المباركة التكبّر والتيه والاستعلاء الذي عُرِفَ به آلُ فرعون، إذ إنّهم جحدوا نعمة الله تعالى عليهم وكفروا برسالته[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ هذا الاستفهام عبّر عن دلالة التعجّب، إذ إنّ المتكلّمين تعجّبوا من أن يفوز بمرتبة الرسالة والوحي والقرب من الله تعالى بشرٌ، ثمّ إنّ هذا الاستفهام المُعبّر عن التعجّب كان منطلقاً من الحسد الذي كان يعتمل في نفوس المتكلّمين، لذا كان سياق الآية المباركة يعبّر عن تكبّرٍ وحسدٍ من المتكلّمين لَمن نال المنصب الإلهي[٣]. وفضلاً عن ذلك: إنّ عظم التكبّر الذي وقع فيه آل فرعون ـ الذي صوّرته الآية المباركة ـ كان منطلقاً من أنّهم يرون الفضل والرفعة لهم من دون سواهم، فينبغي كما يرون أن يكون المبعوث للنبوّة منهم وليس من بني إسرائيل لأنّهم غير مؤهّلين لذلك المنصب لذاتهم وخضوعهم[٤].

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٩٥، والهامش: ص٢٣٤؛ وقد سبق إلى هذا القول العلّامة الطباطبائي؛ ينظر: الميزان: ج٢ ص٣٧٦.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج٦ ص١٣٦؛ تيسير الكريم الرحمن: ص٥٥٣.

(٣) ينظر: يوسف الصدّيق: ص٢٠٢.

(٤) ينظر: أضواء البيان: ج٦ ص٣٣٥؛ الميزان: ج١٥ ص٣٤.

• وفي قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ (البقرة: ٣٠)، فالآية المباركة كشفت عن محاورةٍ وقعت بين الله تعالى وملائكته الكرام؛ فبعد إخبار الله تعالى بجعله خليفةً، استفهم الملائكة عن ماهيّة هذا الجعل ومكانة ذلك الخليفة، وقد وقع اختلافٌ في توجيه الاستفهام الصادر من الملائكة، وقد ذكر أكثر العلماء أنّ هذا الاستفهام خرج عن معناه الحقيقي؛ إلّا أنّ آراءهم تعدّدت في ماهيّته، فقيل: إنّه عبّر عن التعجّب، إذ إنّ الملائكة تعجبّت من أن يُستخلَف مكان أهل الطاعة أهل المعصية والفساد[1]، وقيل: إنّ الاستفهام حمل معنى الإنكار، إذ إنّ الملائكة اعترضت على استخلاف بني آدم في الأرض لكونهم مظنّةً للمعصية والفساد[2]. وقيل: إنّ الاستفهام جاء للاستكشاف عن الحكمة الخفيّة من خلق الخليفة ليكون جواباً للشبهة والشكّ الذي خالج نفوسهم[3]. ولمّا كانت هذه الأقوال تتعارض مع مكانة الملائكة الكرام عليهم السلام الذين وُصفوا عند الله تعالى بأنّهم ﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦ـ٢٧)، فهم عليهم السلام لا يتقدّمون الله تعالى بشيءٍ ولا يخلفونه بقولٍ[4]، لذا قيل: إنّ هذا الاستفهام عبّر عن دلالة الاسترشاد[5].

إلّا أنّ الحيدري رأى ـ خلافاً لَمن سبقه ـ أنّ هذا الاستفهام هو استفهامٌ جاء على أصله، فهو استفهامٌ حقيقيٌّ، إذ إنّ الملائكة حينما اتّضح لهم أنّ الخليفة

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٢٧١؛ إرشاد العقل السليم: ج١ ص٨٢؛ أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم: ص٢٠.

(٢) ينظر: مجمع البحرين: ج٣ ص١٣؛ فتح القدير: ج١ ص٦٢؛ تفسير مقاتل: ج١ ص٤٠.

(٣) ينظر: روح المعاني: ج١ ص٢٢١.

(٤) ينظر: التفسير المبين: ص٣٢٥.

(٥) ينظر: معاني القرآن، للأخفش: ج١ ص٦٣؛ الإتقان: ج٢ ص٢١٥.

الأرضي هو خليفة الله تعالى وليس خليفةً لكائنٍ آخر، وكان هناك تمايزٌ بين الذات المقدّسة لله تعالى المنزّهة عن كلّ شائبة خطأٍ أو زللٍ، وبين ذات خليفته التي يمكن أنّ يصدر منها خطأٌ وزللٌ، لذا سألوا مستفهمين ليعرفوا هذا الخليفة الذي لم يكن موجوداً قبل سؤالهم(١). وفضلاً عن ذلك إنّ لفظ (خليفة) في الآية المباركة اسمٌ نكرةٌ أفاد الإطلاق، فهذا المخلوق وإن كان أرضيّاً إلّا أنّه خليفةٌ لله تعالى مطلقاً أي في الأرض والسماء. ومع عظم مكانة الملائكة إلّا أنّها لا ترى في نفسها تلك القدرة على أن تكون الخليفة المطلق لله تعالى، لذا جاء الاستفهام منهم للاستعلام عن ذلك الخليفة الذي يمتلك طاقاتٍ يعجز عن امتلاكها الملائكة(٢).

وبهذا يكون الاستفهام الحقيقي جاء معبّراً عن مقاصد دلاليّةٍ متعدّدةٍ، منها:

أوّلاً: إنّ المخلوقات مهما بلغ سموّها وقربها إلى الله تعالى فهي عاجزةٌ من أن تحيط بشيءٍ من علمه تعالى، لهذا جاءت الملائكة مستفهمةً عن ماهيّة ذلك الخليفة لله تعالى؛ لعدم علمها به.

ثانياً: إنّ هذا الاستفهام الحقيقي يدفع شبهة أنّ الملائكة اعترضوا على الله تعالى ورفضوا أفعاله؛ لأنّه لو كان الاستفهام قد خرج إلى غرضٍ بلاغيٍّ كالتعجّب أو الإنكار لأدّى هذا التفسير إلى مفسدةٍ واتّهامٍ باطلٍ للملائكة المقرّبين.

وثالثاً: رغم عظمة الملائكة، هناك كائنٌ حيٌّ أعظم منهم، اختير خليفةً لله تعالى على مرأىً ومسمعٍ منهم(٣).

• وفي قوله تعالى: ﴿...**أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (إبراهيم: ١٠)، فالآية المباركة تتحدّث عن معرفة الله تعالى، إذ إنّ هذا الوجود ونظام الخلقة لا

---

(١) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص١٤٥.

(٢) ينظر: دروس في التوحيد: ص٣٧٥ـ٣٧٦.

(٣) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص١٤٥ـ١٤٦.

يهدينا إلى وجود الله تعالى وحسب بل إلى صفاته الكماليّة تقدّست آلاؤه[١].

وقد رأى الحيدري أنّ الاستفهام في الآية المباركة جاء معبّراً عن دلالة الاستنكار، إذ إنّ النصّ المقدّس أنكر على المخاطبين الشكّ في الذات المقدّسة، لذا جاءت الآية الكريمة لإثبات وجوده المقدّس بأهمّ شواخص عالم الإمكان الحاضرة حسّياً، وهما (السماوات والأرض)، وتقدير الكلام: كيف يتسنّى لأحدٍ الشكّ بالله تعالى وهو يرى نصب عينيه السماوات والأرض؟[٢].

وإذا كان الاستفهام الإنكاري يحمل معنى الخبر، وأنّ همزة الاستفهام تحمل معنى الإنكار الإبطالي[٣]، نرى الحيدري يصرّح أنّ هذا الاستفهام الوارد أُريد منه إرجاع الشاكّ إلى فطرته ووجدانه، فالقرآن في جميع آياته ومراتبه لم يبحث عن وجود الله تعالى ولم يذكر دليلاً على وجوده تعالى، وإنّما كان ينطلق من قاعدةٍ فطريّةٍ تفيد أنّ وجوده تعالى مفروغٌ منه[٤].

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الاستفهام إمّا أن يكون هو طلب ما في الخارج أو تحصيله في الذهن، وهذا ما يطلق عليه بالاستفهام الحقيقي، وإمّا أن يكون الاستفهام لم يصدر من شاكٍّ في الخبر، بل إنّه مع استفهامه فهو عالمٌ بالخبر علماً قطعيّاً، وهذا ما يطلق عليه بالاستفهام المجازي الذي جاء ليعبّر عن دلالاتٍ أخرى أغنت النصوص العربيّة بدلالاتٍ متعدّدةٍ تؤدّي لإثارة ذهن المتلقّي للتفكير ليهتدي إلى معرفة وجه الصواب المراد من النصّ اللغوي[٥].

---

(١) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٧ ص٤٧١.

(٢) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٣٣٩.

(٣) الإنكار الإبطالي أحد قسمي الاستفهام الإنكاري ومعناه إبطال الشيء من رأسه لعدم صدقه. (ينظر: أثر المجاز في فهم الوظائف النحويّة وتوجيهها في السياق: ص٦٣).

(٤) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٣٣٩.

(٥) ينظر: من بلاغة القرآن: ص١٢٨.

ثالثاً: النفي

يعدّ النفي من الأساليب النحويّة المهمّة، فهو يتأثّر بالسياق تأثّراً كبيراً، وإنّ مناسبات القول تقوم بتحديده في سياق النصّ الوارد فيه؛ وهو أسلوب نقضٍ وإنكار، ويلجأ إليه المتكلّم لدفع ما يعتمل في ذهن المخاطب من تردّدٍ أو شكٍّ، لذا يجب أن يكون المتكلّم واعياً لحالة مخاطبه لكي يكون نفيه مطابقاً لما يلاحظه من أحاسيس ساورت ذهن مخاطبه، خطأً كان أو اشتباهاً، فيأتي بأسلوب النفي مستعملاً إحدى طرائقه المتنوّعة لإزالة ذلك الخطأ أو الاشتباه[1].

وقد استعملت كلمة النفي والجحد في القرآن الكريم بمعنىً واحدٍ في الظاهر، إلّا أنّ المتأمّل يجد ثَمّة فرقاً جوهريّاً بينهما، إذ إنّ النفي استعمل للنفي المادّي، أمّا الجحد فقد استعمل للنفي المعنوي[2].

وقد وقف الحيدري على جملة نصوصٍ من الذكر الحكيم حملت أسلوب النفي، وقد عالجها مفسّراً ومتأمّلاً بغية الوصول إلى الدلالات التي تنطوي عليها تلك النصوص.

ويمكن تقسيم البحث وفق أدوات النفي وتأثيرها في النصّ القرآني، وهي:

١. (غير) النافية

من بين أدوات النفي الاسميّة (غير) وقد وردت في جملة نصوصٍ قرآنيّةٍ؛ ومن بين تلك الموارد ما جاء في قوله تعالى: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ**﴾ (الفاتحة: ٧)، إذ ورد في الآية المباركة النفي بـ(غير ولا النافية). وقد اختلف في توجيه إعراب (غير)؛ فقيل: إنّها بدلٌ من الاسم

---

(١) ينظر: في النحو العربي نقد وتوجيه: ص٢٦٥.

(٢) ينظر: التراكيب اللغويّة في العربيّة: ص٣٣٥؛ ألفاظ الغفران في القرآن الكريم «رسالة ماجستير»: ص٥٠.

الموصول (الذين) بدل كلٍّ من كلٍّ، ومعناه: أنّ المنعَم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله تعالى والضلال؛ أو بدلٌ من الضمير في (عليهم)[١]. وقيل: إنّ (غير) هي صفةٌ للموصوف، إذ إنّه أحد الطوائف المذكورة بالإنعام، وإنّ (غير) النافية أفادت شهرتهم بالمغايرة[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ (غير) تفيد النفي وهي تحمل معنى المغايرة، بمعنى أنّ ما بعدها مغايرٌ لما قبلها في المعنى الذي ثبت له إيجاباً أو نفياً، وهي تقع في الأعمّ الأغلب نعتاً للنكرة، وتأتي نعتاً للمعرفة كما هو الحال في المقام، ولا أقل من الصورة الأولى، فهي في الآية المباركة وقعت نعتاً للاسم الموصول (الذي) وهو أحد المعارف[٣].

إنّ (غير) وإن كانت مضافةً لما بعدها (المغضوب) وهو معرّفٌ بـ(ال)، وأنّ حكم كلّ مضافٍ إلى معرفةٍ التعريف بالإضافة، إلّا أنّها بقيت نكرةً من جهة المعنى مع إضافتها إلى المعارف، فقولك: (رأيت غيرك) يفيد رؤية كلّ شيءٍ ماعدا المخاطب[٤]. فـ(غير) وإن كانت معرفةً في ظاهرها اللفظي إلّا أنّها تحمل معنى النكرة في المعنى، إذ إنّها تحمل معنى العموم والشمول. ولهذا تساءل الحيدري عن سرّ مجيء النكرة بالمعنى نعتاً للمعرفة، وما المقاصد الدلاليّة التي تُنتفع من هذا التركيب؟ وقد ذكر عدّة احتمالاتٍ تمثّل الإجابة، منها:

أوّلاً: إنّ منعوت (غير) اسم الموصول (الذي)، فهو وإن كان أحد المعارف إلّا أنّه بمفرده من دون صلته كالنكرة؛ لهذا حدث نوعٌ من التطابق بين النعت ومنعوته.

ثانياً: إنّما صحّ وقوع (غير) نعتاً للمعرفة لاسم الموصول، لأنّ (غير)

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٦٩ـ٧٠؛ جوامع الجامع: ج١ ص٥٨ـ٥٩؛ إعراب القرآن الكريم وبيانه: مج ١ ج١ ص٣١.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص١٨ـ١٩؛ روح المعاني: ج١ ص٩٤ـ٩٥.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٤٠٨.

(٤) ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، للثعالبي: ج١ ص١٦٩.

أضيفت للمعرفة (المغضوب) فصارت معرفةً أيضاً، فـ(غير) وإن كانت من الألفاظ الموغلة بالإبهام وهي لا تفيدها الإضافة تعريفاً، إذ لا يكون في النعت بها فائدة التميز، إلّا أنّها يمكن أن يُحكم عليها بظاهر اللفظ لا المعنى، فهي نكرةٌ أضيفت إلى معرّفٍ بـ(ال)، فتكون معرّفةً بالإضافة لفظاً، وإن كان معناها غير ذلك، لهذا صحّ أنّ تكون نعتاً للمعرفة.

ثالثاً: يمكن أن تكون (غير) نعتاً للتركيب (الذين أنعمت عليهم) وهذا التركيب ليس المراد به فريقاً معيّناً من الناس، فهو معرّفٌ، إلّا أنّه كالاسم المعرّف بـ(ال) الجنسيّة، فهو معرّفٌ لفظاً إلّا أنّ معناه يحمل معنى العموم والشمول، وهو المعنى الذي يحمله دلالة التنكير، لذا عُرّف ونُعت بمثله الذي يكون معرفةً في لفظه، فهو يحمل معنى التنكير في معناه.

رابعاً: لّما كانت (غير) أضيفت إلى ضدّ منعوتها، وتعيّنت المغايرة لهذا المنعوت، لذا أصبح إبهام (غير) وتنكيرها ضعيفين بسبب وقوعها بين ضدّين أي (الُمنعَم عليهم والمغضوب عليهم)، لهذا أصبحت (غير) نعتاً ثابتاً لمنعوته وجاز أن يُنعت بها المعرفة لأنّها ـ وان كانت نكرةً في المعنى ـ تقترب من المعرفة بسبب تخصيصها بضدٍّ واحدٍ لا غير.

خامساً: إنّ العرب استعملت (غير) نعتاً للنكرة كثيراً، إلّا أنّها استعملتها في نعت المعرفة الشبيهة بالنكرة لاتّساعها أيضاً وما دام المنعوت (الذين) اسماً معرفةً مبهماً قريباً إلى النكرة في دلالته الشموليّة، لهذا جاز نعته بـ(غير)[١].

٢. (لا) النافية

فقد ورد النفي بـ(لا النافية) كثيراً.

• من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ**

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٤٠٨ـ٤٠٩.

ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، جاءت الآية الكريمة نافيةً للمغفرة والتوبة لمن اتّصف بالكفر والشرك ومات عليه، لأنّ الحكمة التشريعيّة تقتضي رفض الكفر والشرك[١]. وقد كان رجوع الفعلين المنفي والمثبت كليهما لله تعالى، وأنّ المشيئة داخلةٌ في الجملتين معاً، إلّا أنّه اختلف في المشيئة، فقيل: إنّها مشيئة العبد، وتقدير الكلام: أنّ الله لا يغفر لَمن يشاء الشرك، وأنّه يغفر لَمن يشاء ما دون الشرك بعد الموت[٢]. وقيل: إنّ المشيئة وإن كانت متعلّقةً بفعلي المغفرة المنفيّ والمثبت إلّا أنّها تعود لله تعالى، وتقدير الكلام: الله لا يغفر لَمن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لَمن يشاء، وفي هذا الرأي تكون الآية المباركة حاملةً ترجئةً عظيمة[٣]، لأنّ مشيئته تعالى لا تقتضي إلّا خيراً لأنّه محض الخير، والقبيح مُبعَد عن ساحته المقدّسة. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة تتحدّث عن عفوه وغفرانه تعالى لعباده. فمرّةً نفت غفران الله تعالى للكفّار والمشركين الذين ماتوا ولم يتوبوا، وهي تثبت إمكان الغفران والعفو لَمن مات على ذنوبه ولم يتب منها بشرط عدم كون تلك الذنوب فيها الشرك. وبهذا تكون الآية المباركة بطرفيها ـ النفي والإثبات ـ حملت دلالتين **أولاهما**: أنّها ألمحت إلى عظيم وزر الشرك، فالله تعالى واسع المغفرة إلّا أنّه نفى أن يغفر للمشركين؛ لأنّهم عَظُمَ ذنبهم لهذا شدّد عليهم، **وثانيتهما**: أنّ الآية المباركة بإثبات العفو والغفران لجميع الذنوب باستثناء الشرك، دلّت على سعة رحمة الله تعالى، فهو يتوب على مَن يشاء من عباده العصاة، فالآية المباركة بين النفي والإثبات لا تحمل العبد على الإغراء بالمعصية، وإنّما تحمل معنى الخوف والرجاء اللذين يتّصف بهما العبد المطيع[٤].

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج٥ ص٥١.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٥٣٢.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ج٣ ص٢٨٠.

(٤) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٥٧ـ١٥٨.

• وقد وردت الأداة (لا) النافية في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾، فقد اختلف في توجيهها، بين مَن يرى أنّها أداةٌ زائدةٌ لتوكيد النفي؛ فهي مسبوقةٌ بـ(غير) النافية، وقد وقعت بعد الواو العاطفة، إذ إنّ وجودها يدفع توهّم أنّ المنفي هو المجموع، فلو لم تكن (لا) موجودةً لتوهّم تحقّق أحدهما ونفي الآخر، لكن بوجودها أفاد نفي الطرفين معاً[1]. وهناك مَن يرى أنّ (لا) نافيةٌ أيضاً لأنّها تحمل معنى (غير)، وتقدير الكلام: غير المغضوب عليهم وغير الضالّين، وتكون كلّ أداةٍ حذفت ما بعدها[2].

وقد تساءل الحيدري عن سرّ مجيء (لا) بعد النفي بـ(غير) ولِمَ لَمْ تكتفِ الآية المباركة بالقول (غير المغضوب عليهم والضالّين)؟ وقد أجاب بعدّة وجوهٍ؛ من بينها:

أوّلاً: إنّ (لا) مزيدةٌ لتأكيد النفي المستفاد من لفظ (غير) على طريقة استعمال العرب لها في المعطوف؛ مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلا نَذِيرٍ﴾ (المائدة: ١٩).

ثانياً: إنّما جيء بـ(لا) لدفع توهّم أن يراد نفي المجموع بما هو مجموعٌ، فيمكن أن يقع الإفراد. ومعناه: المنعوت بعدم كونهم مورد الغضب والضلالة، فهم غير مرضيّين عند الله، لأنّهم وُصفوا بصفتَي (الغضب والضلال)، ولو وصفوا بصفةٍ واحدةٍ لكانوا مرضيّين عند الله، فورود النفي بـ(لا) جاء لدفع هذه الشبهة، ويكون مَن اتّصف بصفتين أو بصفةٍ واحدةٍ فهو غير مرضيٍّ عنده تعالى؛ لذا كان لوجود (لا) النافية أثرٌ فاعلٌ في المعنى.

ولهذا صرّح الحيدري أنّ القول بزيادة (لا) للتوكيد رأيٌ مرفوضٌ عنده وقد

---

(١) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص١٥٠؛ الحاشية على الكشّاف: ص٧٢ـ٧٣.

(٢) ينظر: مجمع البيان: ج١ ص٧٠؛ تفسير الثعلبي: ج١ ص١٢٣.

وصفه بعدم التماميّة[١]. فالآية المباركة حملت أداتين للنفي وكلٌّ منهما أعطى دلالةً وعبّر عن معنىً جديدٍ في الجملة لا يستقيم معناها من دونه.

• وفي قوله تعالى:﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾ (الفتح: ٢٧)، فقد صرّحت الآية الكريمة بوعد الله تعالى لنبيّه صلّى اله عليه وآله بنصره له على أعدائه وإعطائه الأمن والأمان، وقد جاءت جملة (لا تخافون) حالاً مؤكّدةً لما سبقها، لتفيد زيادة توكيد الخبر بالأمن والاطمئنان[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ قوله تعالى: ﴿لا تَخَافُونَ﴾ جملةٌ خبريّةٌ، لأنّ (لا) تفيد النفي، وبنفي الخوف عن المسلمين دلالةٌ على الإخبار المستقبلي لحقيقةٍ كانت غائبةً عن المسلمين لقلّتهم وضعفهم، فعندما جاءت الآية المباركة تنفي الخوف عنهم، كانت معبّرةً عن بشارةٍ للمسلمين من النصرة والقوّة والمنعة[٣].

• وفي قوله تعالى:﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، الآية المباركة جاءت لتمجيد الذات المقدّسة، وقد صرّحت ببعض الصفات الذاتيّة لله تعالى وهي من الآيات التي ثبت فيها تقرير الوحدانيّة لله تعالى والبعث، لذا وُصفت بأنّها من الآيات العظيمة في القرآن الكريم[٤]. وقد وردت الجملة الفعليّة (لا تأخذه) منفيّةً بالأداة (لا) النافية التي تفيد نفي حدوث الفعل المضارع، وقد قيل: إنّ الجملة المنفيّة (لا تأخذه) وقعت خبراً

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٤٠٩ـ٤١٠؛ وقد سبقه إلى هذا الرأي السيّد مصطفى الخميني في تفسيره: ج٢ ص١٧٨ـ١٨٠.

(٢) ينظر: فتح القدير: ج٥ ص٥٥؛ روح المعاني: ج٢٦ ص١٢١.

(٣) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٢٢٠.

(٤) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص١٧؛ التفسير المبين: ص٤٣.

رابعاً للمبتدأ للفظ الجلالة (الله)[١]، ولمّا كانت القيّوميّة صفةً ثابتةً لله تعالى وهي تحمل معاني؛ منها القيام والانتصاب والإفاضة على كلّ نفسٍ، ومعناها: دوام الوجود للذات المقدّسة[٢]، لذا رأى الحيدري أنّ الجملة الفعليّة المنفيّة (لا تأخذه) جاءت توكيداً لثبوت القيّوميّة لله تعالى، إذ إنّ من مقتضيات القيّوميّة الإلهيّة أن لا تصيب الذات المتعالية سِنةٌ، لأنّ نفي السِّنة والنوم عن الذات المقدّسة يزيد من توكيد صورة القيّوميّة لله تعالى[٣]. إنّ السِّنة تعني شدّة النوم أو أوّله وهي حالةٌ تعبّر عن الغفلة التي تصيب المخلوق قبل النوم[٤]. لذا جاء النفي بـ(لا) النافية للفعل المضارع ليعبّر عن المبالغة في نفي مطلق الغفلة والفتور عن الذات المقدّسة؛ لأنّ صفة القيّوميّة تبيّن القدرة المطلقة للذات المقدّسة المتّصفة بصفات الكمال والجمال، وأنّ السِّنة والنوم من صفات النقص التي يجلّ البارئ تعالى عنها، لذا جاء النفي ليعبّر عن تنزيه الذات المقدّسة عن كلّ نقصٍ مفترضٍ[٥].

٣. لا النافية للجنس

• ففي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ﴾ (البقرة: ٢)، فالآية المباركة احتوت أداة النفي (لا) وهي نافيةٌ للجنس، وما بعدها اسمها، وخبرها محذوفٌ، ويقدّر: موجودٌ أو كائنٌ[٦]. ولمّا كان الريب معناه قلق النفس وهو حالة اضطرابٍ

---

(١) ينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: مج١ ج ٣ ص٣٣١.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٠٧؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج٩ ص٣٨١ـ٣٨٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٥٦.

(٤) ينظر: القاموس المحيط (وسن): ج٤ ص٢٧٥.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٦٠ـ١٦١.

(٦) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٢ ص٨٨.

تعتري النفس الإنسانيّة من الداخل[١]، فإنّ هذا النوع من الشكّ حاصلٌ عند كثيرٍ من الناس، إذ إنّه يعتمل في نفوسهم، لذا رأى بعض العلماء أنّ الجملة المنفيّة وإن كانت في الظاهر بمعنى الإخبار إلّا أنّها تحمل معنى الإنشاء، ومفادها النهي عن الارتياب في حقائق الذكر الحكيم. وتقدير الكلام: لا ترتابوا في القرآن الكريم[٢].

وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة أفادت نفي الريب الواقعي، فهي تتحدّث عن حقيقة كون الكتاب الكريم ممّا لا يرتاب فيه عاقلٌ على الحقيقة، فالجملة المباركة ـ كما يرى الحيدري ـ جملةٌ خبريّةٌ نفت كلّ أنواع الريب والشكّ حقيقةً لا ادّعاءً وتنزيلاً، وأنّ استعمال (لا) النافية للجنس عبّر عن نفي الريب لكلّ درجاته، لا أنّه ينفي جهةً مخصوصةً منه[٣]. فالآية المباركة بحملها لمعنى الإخبار يلمّح فيها دلالتان متضادّتان؛ إحداهما: أنّ التعبير بعدم وجود أدنى درجات الريب في القرآن الكريم في الحقيقة، وهذا يعبّر عن عظمة الكتاب المقدّس وعلوّ مكانته، والأخرى: أنّ وضوح الكتاب وبيان دلالته ممّا يجعل نفوس أولي الأبصار تؤمن بنفي كلّ ريبٍ يقع عليه. ثمّ إنّ أولي الأبصار يحكمون على مَن وقع في نفسه منه ريبٌ: أنّ هذا الإنسان لا يملك مقوّمات العقل ولا يستحقّ أن يُطلق عليه اسم الإنسانيّة إلّا تجوّزاً، لأنّه شابه البهائم، إذ إنّه مصداقٌ لقوله تعالى: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٧٩).

• وقريبٌ من المعنى المتقدّم للنفي في الآية المتقدّمة نجد ما ورد في قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ**﴾ (آل عمران: ٩)، فالآية المباركة

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج١ ص١١٢ـ١١٣.

(٢) ينظر: تفسير السمعاني: ج١ ص٤٢؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج١ ص٩٠.

(٣) ينظر: الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٤٢٦.

تحكي عن يومٍ تُجمع فيه الخلائق، وهو يومٌ عُرِفَ بعدم الريب في وقوعه أبداً، إذ إنّ النفي بـ(لا) النافية عبّر عن ذلك[١]. وقد رأى الحيدري أنّ النفي بـ(لا) النافية للجنس أفاد أنّ هذا اليوم قطعيّ الحدوث، لا يرتاب في تحقّقه إنسانٌ، فهو نفيٌ للجنس على الحقيقة والقطع، ولا يعتدّ بارتياب المرتابين؛ لأنّه نفيٌ على وجه الحقيقة، وغير مبتنٍ على تَقَوُّل الناس أو آراء المشكّكين[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ (البقرة: ٢٥٦)، صرّحت الآية المباركة أنّ الله تعالى لم يجرِ أمر الإيمان على الجبر والقسر، بل أجراه على التمكّن والاختيار والحرّية[٣]. وقد اختُلف في توجيه المراد من النفي في الآية المباركة، فقيل: إنّ نفي الإكراه جاء في معنى النهي، إذ إنّ الآية المباركة جاءت ناهيةً للمسلمين على أن يكرهوا غير المسلمين في الدخول بالدين. وتقدير الكلام: لا تكرهوا أحداً على اتّباع الإسلام قسراً[٤]. وقد جيء بـ(لا) النافية للجنس للتعبير عن نفي العموم، فتكون الآية دليلاً واضحاً على إبطال الإكراه في الدين بكلّ أنواعه[٥].

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ النفي في الآية الكريمة جاء نفياً حقيقيّاً، إذ إنّ (لا) هي حرفٌ نافٍ للجنس تقع على اسم جنسٍ فتنفي وقوعه مطلقاً، ويكون مؤدّى النفي الإطلاق، فيكون المنفيّ مطلق الإكراه، وأنّ مفردة (الإكراه) وهو مصدرٌ موضوعٌ لمعنىً مشتركٍ بين أفراد الطبيعة باعتبار اشتراكها، فيكون المنفي بوساطة

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص١٧١.

(٢) ينظر: الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٤٢٤.

(٣) ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص٢٣٥؛ التفسير المبين: ص٤٣؛ نحو تفسيرٍ موضوعيٍّ لسور القرآن الكريم: ص٥٤٥ـ٥٤٦.

(٤) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص١٩٥؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص١٢٥.

(٥) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٣ ص٢٦.

أداة النفي (لا) مطلق أفراد الطبيعة، ولمّا كانت مفردة الإكراه تقع مقابل مفردة التخيير، فالنفي المطلق للإكراه يؤدّي تحقّق الاختيار[١].

لمّا كان الدين هو أصلاً واحداً من: دان يدين؛ وقصد به: الخضوع والانقياد وقبول النفس لما قُرّر لها وهو نوعٌ من العمل القلبي[٢]، لذا لا يمكن لأحدٍ من الخلق ـ كما يرى الحيدري ـ أن يقوم بإجبار أو إكراه أحدٍ ليدخله في الدين أو يخرجه منه، لأنّ القلوب بيد مالكها وهو الله تعالى، وأنّ فاعل الإكراه المنتفي هو الله تعالى لا غيره، فلو أنّ إنساناً أجبر شخصاً على قول شهادة التوحيد، وقالها المُجبَر من غير اعتقادٍ فلا يطلق عليه أنّه مسلمٌ لأنّه لم يعتقد بقلبه ما نطق به لسانه، ولهذا فإنّ خاصّية القسر والإجبار هي مشيئةٌ تكوينيّةٌ بيد الله تعالى ولم يعطِها لأحدٍ من خلقه[٣]؛ وما يدلّ على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩)، فالاستفهام عبّر عن نفي الإكراه عن المخاطب فقط، ولكن هناك مَن يقدر على فعل الإكراه وهو الله تعالى إلّا أنّه لم يرد ذلك[٤].

وبهذا يتّضح: أنّ النفي في الآية المباركة جاء نفياً حقيقيّاً ـ كما يرى الحيدري ـ وهي تحمل معنى الإخبار لا الإنشاء، لأنّ القرآن الكريم أراد أن يخبر المسلمين أنّهم لا يملكون المكنة من إيقاع الإكراه على العقيدة، لأنّ العقيدة والتمسّك بها عملٌ قلبيٌّ يعجز كلّ البشر أن يصلوا إليه، لأنّ القلوب بيد مليكها[٥]، بخلاف

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٩١؛ وقد ذكر قريب منه الطباطبائي: ج٢ ص٣٤٢.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (دين): ج٢ ص٣١٩؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (دين): ج٣ ص٣١٠.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٩٣.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز: ص١١٩.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٣٧.

مَن رأى أنّ الآية الكريمة هي للنفي ومعناها النهي عن إيقاع الفعل، وأطلق عليها آيات الموادعة[١].

٤. (ما) النافية

وردت ما النافية في القرآن الكريم.

• من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ**﴾ (الفرقان: ٧٧)، صرّحت الآية الكريمة بمكانة الدعاء عند الله، إذ إنّه الأساس الذي يقع التفاضل بين الناس من خلاله، لأنّ التضرّع والدعاء إلى الله تعالى هو المنجي للإنسان من عذاب الآخرة[٢]. وقد ورد في صدر الآية المباركة لفظ (ما) واختلف في ماهيّته، أثبت جملةٌ من الأعلام أنّ (ما) اسم استفهامٍ وهو في محلّ نصبٍ؛ وتقدير الكلام: أيّ عبءٍ يعبأ بكم وأيّ اعتدادٍ يعتدّ بكم[٣]. في حين احتمل بعضهم الآخر أنّ (ما) يمكن أن تكون نافيةً إلّا أنّ النفي خرج عن معناه الأصلي لغرضٍ مجازيٍّ وهو الاستفهام، أو أنّ معناها للاستفهام أصالةً، إلّا أنّه يرجّح الاستفهام على النفي[٤].

---

(١) ينظر: البحر المحيط: ج٢ ص٢٩١؛ الجامع لأحكام القرآن: ج٣ ص٢٨١ «أطلق عليها آيات الموادعة ويقصد بها الآيات التي يراد منها اللين والصلح وعدم الشدة والهدنة مع المشركين والكفّار وهي آياتٌ ـ كما يرى من أطلق عليها هذا الاسم ـ لها مدّةٌ زمنيّةٌ، وبعد ذلك نسخت هذه الآيات بآيات أُخر سمّاها بآيات السيف وهي الآيات التي تأمر بالجهاد ومقاتلة الكفّار».

(٢) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١١ ص٣٢٧ـ٣٢٨.

(٣) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٥ ص٥٦ـ٥٧؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٣ ص١٧٩؛ إرشاد العقل السليم: ج٦ ص٢٣٢؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج٢ ص٧٨٥.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج١٣ ص٨٤ـ٨٥؛ فتح القدير: ج٤ ص٩٠؛ الدرّ المنثور:

(العبء) لفظٌ يأتي بمعنى الحمل أو العزم أو العدل، وقوله (ما يعبأ بكم) بمعنى: ما يصنع أو ما يفعل بكم[١]. وهما معنيان يستحيلان على الله تعالى لأنّه الغنيّ المطلق، لذا رأى الحيدري أنّ الآية بوجود (ما) أفادت النفي الحقيقي ومعناها: لا يكترث الله تعالى بكم لولا دعاؤكم[٢]. إنّ النفي بـ(لا) يؤدّي إلى نفي وقوع الحدث؛ ومن ثمّ فهي تنفي الجملة برمّتها[٣].

لهذا نجد أنّ (ما) نافيةٌ، ونفي ما عداها من الاحتمالات ـ كما يرى الحيدري ـ يؤدّي إعطاء النصّ المقدّس جملةً من الدلالات منها:

أوّلاً: إنّ الله تعالى هو الغني المطلق، فهو تعالى غير محتاجٍ إلى عبادة من عبَده ولا طاعة من أطاعه، فهو المتفضّل المطلق على عباده.

ثانياً: إنّ النصّ يلمّح إلى حقيقةٍ مهمّةٍ وهي ليس بين الله تعالى وبين أحدٍ من عباده من قرابةٍ، فهو تعالى ربّ الجميع، وأقربهم إليه أتقاهم، وأبعدهم عنه أكفرهم.

ثالثاً: إنّ الآية المباركة أعطت مكانةً للتضرّع والعبادة، إذ إنّ الدعاء يعدّ الدعامة الأساسيّة في العبادة، فقرب الإنسان ومكانته عند الله بقدر إيمانه وعبادته، والدعاء هو جوهر العبادة، أمّا الأمور الشكليّة فهي لا تقرّب إلى الله بشيءٍ[٤].

٥. أداة النفي والجزم (لم)

- ففي قوله تعالى: ﴿عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٩)،

ج٥ ص٨٢.

(١) ينظر: لسان العرب (عبء): ج١ ص١١٧ـ١١٨.

(٢) ينظر: الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص٢٣.

(٣) ينظر: النحو العربي نقد وتوجيه: ص٢٦٧.

(٤) ينظر: الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص٢٣ـ٢٤.

صرّحت الآية المباركة بتفضّل الله ومَنِّه على عباده، إذ إنّ العباد مهما بلغوا من درجةٍ رفيعةٍ لا يمكنهم أن يصلوا إلى العلم المطلوب إلّا بعد إذن الله تعالى ومعونته(١)، وقد اشتملت الآية المباركة على أسلوب النفي لإيضاح هذه الحقيقة.

وقد رأى الحيدري أنّ الآية الكريمة لم تنفِ العلم عن الإنسان فقط، بل صرّحت بنفي شأنيّة العلم، فالإنسان من دون المدد الإلهي ليس معدوماً فقط وأنّه لا يقوى على إيجاد نفسه، بل إنّه جاهلٌ لا يستطيع أن يصل إلى أيّ علمٍ، ما لم يكن هناك فيوضاتٌ إلهيّةٌ؛ فقد أُرسل الأنبياء ليبيّنوا للإنسانيّة أموراً ليس من شأن الإنسان أن يصل إليها من دون تعليم(٢).

لقد جاء النفي بـ(لم) وهي من الأدوات النافية المختصّة بالفعل المضارع فهي تجزم الفعل وتنفي وقوعه وتقلب دلالة الفعل المضارع إلى الزمن الماضي فيكون النفي متعلّقاً بالزمن الماضي(٣)، لذا فالآية الكريمة ـ كما يرى الحيدري ـ تلمّح إلى دلالة اللطف الإلهي، فالله تعالى خلق الإنسان من ضعفٍ ثمّ لم يتركه، بل كان معيناً له في كلّ مكانٍ وزمانٍ؛ فالإنسان وإن خُلِق مزوّداً باستعداداتٍ لتلقّي العلم إلّا أنّه لم يكن عالماً، لهذا كانت القدرة الإلهيّة مزوّدةً له بالعلم، فالآية تُشعر الإنسان بضعفه واستمرار حاجته للفيض الإلهي(٤).

ممّا تقدّم نخلص إلى القول: إنّ أسلوب النفي في النصّ المقدّس تضمّن دلالاتٍ عبّرت عن معانٍ أراد الحكيم جلّ شأنه إيصالها إلى مخلوقاته.

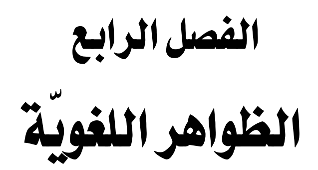
---

(١) ينظر: البحر المحيط: ج٢ ص٢٥٣.

(٢) ينظر: الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٣٦٩.

(٣) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص٣٦٥؛ النحو العربي نقد وتوجيه: ص٢٧٤.

(٤) ينظر: الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٣٦٩.



توطئة

المبحث الأوّل: الترادف

المبحث الثاني: ظاهرة التعريف والتنكير

المبحث الثالث: المشترك اللفظي

توطئة

ممّا لا ريب فيه أنّ اللغة ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ تؤدّي إلى نقل الأفكار بين أهل اللغة المتكلّمين بها، وهي تمثّل نظاماً من العلاقات التي تتّسم بالثنائيّة متمثّلةً بالدالّ والمدلول. فإذا كان الدالّ هو اللفظ، فلا شكّ أنّ المدلول هو المعنى. ولمّا كانت المجتمعات البشريّة في تطوّرٍ دائمٍ وتغيرٍ مستمرٍّ، واللغة أداةٌ حيّةٌ للكشف عمّا يدور في أذهان الناس، لذا فهي ليست نظاماً ثابتاً، بل إنّها تتعرّض للتغيّر باستمرار، وهذا التغيّر ليس عشوائياً وإنّما هو محكومٌ في الغالب بقوانين يمكن أن توصف بالثبات. والتغيّر اللغوي هو انتقالٌ من حالةٍ إلى أخرى، أو حلول ظاهرةٍ لغويّةٍ محلّ ظاهرةٍ لغويّةٍ أخرى وهو تغيّرٌ محكومٌ بالمراحل التاريخيّة للغةٍ معيّنةٍ، وإنّ هذا التطوّر يصيب أنظمة اللغة جميعاً وإنْ كان تأثيره في المجال الدلالي أكبر[1].

إذن فالتطوّر الدلالي هو التغيّر التدريجي الذي يصيب دلالات الألفاظ بمرور الزمن، فقد غدا واضحاً في علم اللغة الحديث أنّ اللغة شأنها شأن الكائن الحيّ، فهي تخضع لقاموس التطوّر والتغيّر، لأنّ العلائق المتواشجة بين اللغة والحياة الإنسانيّة قد جعلت من هذا التطوّر أمراً لا محيص عنه[2].

اللغة نظامٌ من العلاقات المتغيّرة، وهذا النظام يمنحها سمة نقل الكلمات من دلالةٍ إلى أخرى، أو الإشارة إلى المعنى الواحد بأكثر من لفظٍ، أو التعبير باللفظ الواحد عن معانٍ متعدّدةٍ[3].

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم اللغة، د. محمّد حسن: ص١٨ـ١٩؛ المدخل إلى علم اللغة، د. رمضان: ص٢٩ـ٣٠؛ مقامات الحريري دراسة لغويّة: ص٣٤٦.

(٢) ينظر: في علم الدلالة: ص٣٣.

(٣) ينظر: أصول تراثية في اللسانيّات الحديثة: ص٢٨٦؛ البحث الدلالي في تفسير «من وحي

وقد أثار التعدّد في اللفظ والمعنى أو التقابل أو التباين بين الدالّ والمدلول نشاطاً لغويّاً واضحاً[1]، لذا تنبّه علماء العربيّة منذ وقتٍ مبكّرٍ لتلك الظواهر، فتوصّلوا إلى أنّه ثمّة علاقاتٌ تربط الألفاظ بالمعاني، وقد صنّفت الأسماء وفقاً لتلك العلاقات. وقد أُلّفت كتبٌ كثيرةٌ عبّرت عن تلك العلاقة. من تلك الكتب كتاب (ما اختلف ألفاظه واتّفقت معانيه) للأصمعي (ت: ٢١٦هـ)، وللمبرّد (ت: ٢٨٥هـ) كتابٌ بالعنوان نفسه وغيرهما.

وقد خُصِّص هذا الفصل للوقوف على بعض الظواهر الدلاليّة، وسنذكر ما دار حولها من جدلٍ واختلافٍ بين اللغويّين أنفسهم من جهةٍ، وبين اللغويّين والأصوليّين من جهةٍ أخرى، موضحاً موقف الحيدري من هذه الظواهر في قراءته النصّ القرآني، متعرّضاً لتلك الظواهر اللغويّة في سياقها القرآني.

القرآن» للسيد محمّد حسين فضل الله «أطروحة دكتوراه»: ص٦٢.

(١) ينظر: علم الدلالة العربي: ص٧٧.

المبحث الأوّل

الترادف

إنّ الأصل في كلّ لغةٍ أن يوضع اللفظ الواحد معبّراً عن معنىً واحدٍ بعينه، إلّا أنّ اللغة شأنها شأن الكائن الحيّ تخضع لقاموس التطوّر تؤثّر وتتأثّر بتطوّرات المجتمع. لهذا فإنّ هناك ظروفاً تنشأ في اللغة تؤدّي إلى تعدّد الألفاظ لمعنىً واحدٍ، أو تعدّد المعاني للفظٍ واحد. فيظهر في اللغة ظواهر كالاشتراك اللفظي والتضادّ والترادف. وتعدّ «قدرة الكلمة على التعبير عن مدلولاتٍ متعدّدةٍ إنّما هي خاصّةٌ من الخواصّ الأساسيّة للكلام الإنساني»[١].

الترادف اصطلاحاً: ما تعدّد منه اللفظ والمعنى واحدٌ[٢]، وقد عُرفت الألفاظ المترادفة عند علماء الأصول بأنّها الألفاظ المفردة الدالّة على مسمّىً واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ[٣]. ولعلّ أقدم إشارةٍ إلى الترادف ذكرها سيبويه حينما قسّم الألفاظ في باب اللفظ والمعنى، إذ يقول: «...واختلاف اللفظين والمعنى واحدٌ، نحو: ذهب وانطلق...»[٤].

وقد تباين موقف اللغويّين إزاء وقوع الترادف في العربيّة، فقد أقرّ بوقوعه كثيرٌ من أعلام اللغة ومن بينهم سيبويه والمبرّد وابن جنّي وابن الأنباري وقطرب الذي رأى في الترادف من أدلّة الاتّساع والإغناء اللغوي للعربيّة[٥].

---

(١) دور الكلمة في اللغة: ص١١٥؛ ينظر: في علم الدلالة: ص٣٣.

(٢) ينظر: التعريفات: ص٣٧؛ الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى «مقدّمة التحقيق»: ص٦.

(٣) المحصول: ج١ ص٢٥٣؛ ينظر: المنطق: ج١ ص٣٩.

(٤) الكتاب: ج١ ص٤٩.

(٥) المزهر: ج١ ص٤٠٠ـ٤٠١؛ ينظر: الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى: ص١١؛ كتاب

وقد احتجّ المثبتون للترادف بأدلّةٍ من بينها قولهم: إنّ جميع أهل اللغة إذا أرادوا أن يفسّروا اللبّ قالوا: هو العقل، أو الجرح قالوا: هو الكسب؛ أو السكب قالوا: هو الصبّ، فلولا ظاهرة الترادف لما استطاع أحدٌ أن يفسّر معنىً بمعنىً آخر، ولما وجدت الكتب المعجميّة المثبتة للتفسير[1]، لذا عُدَّ من أهمّ عوامل الثراء اللغوي للّغة العربيّة[2].

وقد ذهب جمعٌ من العلماء إلى إنكار الترادف، ومن بين المنكرين ابن الأعرابي (ت: ٢٣١هـ) وأبو العبّاس ثعلب (ت: ٢٩١هـ)، وابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) وأبو بكر بن الأنباري (ت: ٢٣٧هـ) وابن درستويه (ت: ٣٤٧هـ) وأبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ)[3]، وقد نُقِلَ عن ابن الإعرابي في إنكاره الترادف قوله: «كلّ حرفين أوقعتهما العرب على معنىً واحدٍ، في كلّ واحدٍ منهما معنىً ليس في صاحبه، ربّما عرفناه فأخبرنا به، وربّما غَمُضَ علينا فلم نُلْزِم العرب جهله»[4]. فابن الإعرابي في إنكاره لظاهرة الترادف يرى أنّ هذين اللفظين وإن عبّرا عن معنىً واحدٍ، لكن ثمّة فارقٌ دلاليٌّ بينهما؛ إذ إنّ أحدهما يعبّر عن الاسم والآخر يعبّر عن الصفة، ولهذا ذهب يتلمّس الفروق الدلاليّة بين الألفاظ ويبحث عن العلل[5].

وقد أدّى إنكار الترادف في العربيّة إلى إنكاره في القرآن الكريم، من ذلك ما

الأضداد: ص١٦ـ١٧.

(١) ينظر: علم الدلالة (عمر): ص٢١٦.

(٢) ينظر: دراسات في علم اللغة: ص٢٩٣؛ فقه اللغة (للضامن): ص٦٢.

(٣) ينظر: الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى (مقدّمة التحقيق): ص١٥ـ١٨، وفي علم الدلالة: ص٣٧.

(٤) كتاب الأضداد: ص١٦.

(٥) ينظر: الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى (مقدّمة التحقيق): ص١٥.

نُقِلَ عن الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) قوله: «وقد يستخفّ الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلّا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة ولا يتفقّدون من الألفاظ ما هو أحقّ بالذكر، وأولى بالاستعمال»[1]. فالنصّ يتحدّث عن دقّة المفردة في اللغة العربيّة عموماً وفي القرآن الكريم خصوصاً، وهو لم يصرّح بإنكار الترادف في اللغة، إلّا أنّ أحد الباحثين اتّخذه دليلاً ليصل إلى نتيجة إنكار الترادف في القرآن الكريم، مصرّحاً بأنّ القرآن الكريم عُرِف بدقّة استعمال المفردة اللغويّة، والترادف يذهب ببهاء تلك الدقّة، لذا فلا ترادف في النصّ المقدّس، وكلّ ما تُوهِّمَ أنّه ترادفٌ كان فيه فروقٌ لغويّةٌ واضحةٌ وهذا ما يدلّ على عظمة النصّ القرآني[2]. ويبدو واضحاً أنّ هذا الرأي فيه الكثير من التحامل، إذ إنّ الترادف عدّه كثيرٌ من العلماء من عوامل ثراء العربيّة وهو يعبّر عن اتّساع تلك اللغة، ونفيه مجانبٌ للصواب[3].

يعدّ الترادف عند علماء الأصول حقيقةً لا مناص منها، فلم يقع بينهم الصراع الذي وقع بين اللغويّين، إذ إنّهم يرون إمكان وروده في اللغة العربيّة. وأمّا الإشكال الذي تمسّك به المنكرون للترادف ومفاده: (أنّ الواضع للّغة عاقلٌ حكيمٌ وهو يريد تفهيم المعنى باللفظ، وفي وضعه ألفاظاً متعدّدةً لمعنىً يؤدّي إلى الإبهام وعدم الإفهام، لذا لا يمكن قبول وجود الترادف في اللغة لأنّ القول بوجوده

---

(١) البيان والتبين: ج١ ص٢٠.

(٢) ينظر: اللغة الموحدة: ص٤٦٩؛ دقائق الفروق اللغويّة في البيان القرآني «أطروحة دكتوراه»: ص١٢، وص١٤.

(٣) ينظر: دراسات في فقه اللغة: ص٢٩٢؛ وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص٣٦٥ـ٣٦٦؛ فصول في فقه اللغة: ص٣١٥.

يؤدّي إلى الاعتراف بعبثيّة اللغة) فقد أُجيب عنه: إنّ الواضع للّغة حكيمٌ فوضعه للمشترك والترادف أراد من ذلك تسهيل عمل تبادل اللغة وتداولها، وأنّ وجود القرينة الصارفة والمعبّرة عن المعنى المطلوب يعدّ أكبر دليلٍ على الوصول إلى المعاني المرادة ممّا قصده الواضع، وأنّ الواضع للّغة ليس فرداً بعينه بل أقوامٌ وجماعاتٌ وضعت اللغة، لذا حدث الترادف في الألفاظ التي وضعوها[١].

وقد تابع الحيدري الأصوليّين في تصوّر ظاهرة الترادف، إذ رأى أنّ الترادف يعني أنّ اللفظين لهما في الذهن معنىً واحدٌ مع غضّ النظر عن كونهما متداخلين ومثالهما الإنسان والبشر، فإنّ كلّاً منهما يعبّر عن الحقيقة التي يدلّ عليها الآخر بالدرجة نفسها[٢].

وهو يرى أنّ وجود الترادف «يثبت غناء اللغة وسعة إمكانيّاتها، وحسب شيوع الترادف وكثرته في اللغات، نستطيع ترجيح غناء لغةٍ على أخرى، إذ يصل في بعضها عدد الألفاظ التي تختصّ بمعنىً ما إلى العشرات، بحيث نجد للمعنى عدداً من الألفاظ بعدد الخصوصيّات والحالات التي تعتريه، هذا في الوقت الذي نجد فيه بعض اللغات تفتقر حتّى للفظٍ واحدٍ للتعبير عن معنىً معيّنٍ ممّا يضطرّها إلى الاستعانة بألفاظٍ أخرى عديدةٍ للدلالة عليه»[٣]. فالحيدري تابع قطرباً في أنّ الترادف ووجوده في اللغة هو من أسرار غنائها وسعة قدرتها على التعبير عن المعاني المختلفة؛ على خلاف ما يرى المنكرون له.

وقد ذكر العلماء عوامل متعدّدةً أدّت إلى نشوء الترادف؛ ومن بينها: التساهل في نسبة اللفظ إلى القبائل المختلفة، وعدم هجر الرواة للمهجور من

---

(١) ينظر: محاضرات في علم الأصول: ج١ ص١٥٦ـ١٥٧.

(٢) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٨٢.

(٣) الدروس... شرح الحلقة الثانية: ج١ ص٣١٩ـ٣٢٠.

الألفاظ، إذ إنّهم جمعوا المهجور والمستعمل، وورود الألفاظ على الحقيقة والمجاز، فالحقيقة يعبّر عنها الاستعمال، وأمّا المجاز فتدلّ القرينة عليه، وفيما بعد نُسيت القرينة وأصبح اللفظان كلاهما يعبّران عن المعنى الواحد على نحو الحقيقة[1]. أمّا الحيدري فيرى أنّ أهمّ عاملٍ في نشوء الترادف هو تعدّد الواضعين للّغة الواحدة، فكلّ قبيلةٍ تضع لفظاً ليدلّ على معنىً يختلف هذا اللفظ عن اللفظ الذي تضعه قبيلةٌ أخرى للمعنى ذاته، وبهذا يحدث الترادف في اللغة[2].

وهذا القول يوضح أنّ الحيدري يذهب إلى أنّ أصل اللغة التواضع والاصطلاح، فهو يرى أن لا محذور في تعدّد الواضعين للّغة الواحدة، بخلاف مَن أنكر الترادف، إذ إنّهم ينطلقون من توقيفيّة اللغة وينسبونها إلى الوحي أو الإلهام[3].

لّما كانت ظاهرة الترادف من الظواهر الثابتة وجوداً في اللغة العربيّة ـ وهو رأي أغلب العلماء ـ فإنّ الترادف موجودٌ في القرآن الكريم، لأنّه الكتاب الذي نزل بلغة العرب وجرى على أساليبها[4]. وقد رأى الحيدري أنّ الترادف حاصلٌ في القرآن الكريم، إذ يقول في ذلك: «لابدّ من الالتزام المسبق بأنّ لكلّ لفظٍ معناه الخاصّ به، فيما عدا الألفاظ المترادفة، فإنّ لها معنىً عامّاً يمثّل الترادف الحقيقي، ومعنىً خاصّاً يعكس لنا خصوصيّة اللفظ»[5].

---

(١) ينظر: الفروق اللغويّة «مقدّمة المحقّق»: ١٧ـ١٩؛ الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى «مقدّمة المحقّق»: ص٢٦ـ٢٧؛ فصول في فقه اللغة: ص٣١٦ وما بعدها؛ علم الدلالة، أحمد مختار: ص٢٢٨ـ٢٢٩؛ فقه اللغة «الضامن»: ص٦٤ـ٦٥.

(٢) ينظر: الدروس... شرح الحلقة الثانية: ج١ ص٣٢٢.

(٣) ينظر: الصاحبي: ص٦.

(٤) ينظر: دراسات في فقه اللغة: ص٢٩٩؛ دلالة الألفاظ: ص١٦٩.

(٥) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٥ـ٣١٦.

فالحيدري مع إيمانه بوجود الترادف، إلّا أنّه يرى وجوب مراعاة خصوصيّة المفردة؛ فاللفظ بإزاء المعنى ينظر إليه بنحوين: نحوٍ عامٍّ وهو يؤدّي إلى صحّة القول بالترادف، ونحوٍ خاصٍّ وهو ما تعبّر عنه المفردة بخصوصيّاتٍ تفتقر إليها مرادفاتها، وبهذا القول يكون الحيدري متّفقاً مع تقسيم المحدثين للترادف إلى ترادفٍ تامٍّ وترادفٍ ناقصٍ[١].

لقد وصف الحيدري أقوال العلماء الذين لا يرون فروقاً دلاليّةً بين الألفاظ المترادفة بأنّه ترادفٌ إفراطيٌّ، وعدّ هذا القول سبباً لتعقيد اللغة فهو ليس إغناءً ولا تسهيلاً لها، وقد صرّح أنّه لا يميل إلى مقولة الترادف الإفراطي، ولا ينكر وجود الترادف في اللغة، وهو يلتزم بمقولة الترادف مع حفظ الخصوصيّة لكلّ لفظٍ، وقد أطلق على هذا النوع من الترادف بالترادف الحقيقي الذي يفيد إغناء اللغة؛ لأنّه يحمل سعةً لفظيّةً، وأنّ احتفاظ كلّ مفردةٍ بما يميّزها عمّا سواها يؤدّي إلى إغناءٍ للّغة وسعةٍ معنويّةٍ واضحة[٢].

وبهذا يتّضح: أنّ السعة اللفظيّة المتأتّية من الترادف، تكون من الترادف العامّ (الحقيقي)، أمّا السعة المعنويّة فهي نتيجةٌ لخصوصيّات كلّ لفظٍ. وخلاصة القول: أنّ الترادف تعدّدت الأقوال فيه بين مَن يثبته، إلّا أنّه يبالغ في تعداد الألفاظ المترادفة وبين آخر ينكره ويبحث عن فروقٍ دلاليّةٍ حتّى مع عدم الإمكان لتلك الفروق إلّا في خياله وذهنه، وهناك مَن يثبت الترادف من دون توسيعٍ في دائرة وجوده، والبحث عن الفروق الدلاليّة مع الإمكان[٣].

وإذا كان هناك من الدارسين مَن يرفض فكرة الترادف في القرآن الكريم

---

(١) ينظر: وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص٣٧٢؛ علم الدلالة، أحمد مختار: ص٢٢٠ـ٢٢١.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٦.

(٣) ينظر: دراسات في فقه اللغة: ص٣٠٠ـ٣٠١؛ مقامات الحريري دراسة لغويّة: ص٣٢٦ ـ٣٢٧، وفي اللهجات العربيّة: ص١٥١ـ١٥٢.

وإن كان يثبتها في اللغة العربيّة محتجّاً بأنّ الكلمة في النصّ القرآني لها موضوعها وهي تعبّر عن سرّها البياني المنفردة به، إذ لا تستطيع لفظةٌ أخرى مهما اقتربت منها أن تؤدّي معناها، فهي لفظةٌ وضعت لهذا الموضع وكأنّها خُلقت له خلقاً[١]. فإنّ الحيدري يرى غير ذلك فهو مع التزامه بأنّ لكلّ لفظٍ معناه الخاصّ به، إلّا إنّه لا يقدر أحدٌ على إنكار الترادف في اللغة العربيّة، ولذلك لا يقوى أحدٌ على إنكاره في القرآن الكريم وقد صرّح بأنّ «الترادف موجودٌ ولكن مع لحاظ الخصوصيّة، كما ينبغي مراعاة هويّة المفردة في عصر النصّ، بل ويجب مراعاة امتياز المفردة القرآنيّة انطلاقاً من كون القرآن الكريم يمتاز عمّا عداه بكلّ شيءٍ»[٢].

يتّضح أنّ رأي الحيدري في إثبات الترادف ينطلق من منهجٍ سليمٍ، فهو يقرّ بوجوده في اللغة عموماً وفي القرآن الكريم خصوصاً، إلّا أنّه لا يرى ما يرى المفرطون؛ فهو لم يكن موسّعاً له، كما أنّه يقيّد هذه الظاهرة بمقتضيات السياق الحاكم على المفردة والتركيب معاً، ويبحث عن الفروق الدلاليّة بين الألفاظ إن وُجدت مع الإمكان. وهو يرى أنّ الترادف موجودٌ بين المفردات في المعنى العامّ، إلّا أنّ المفردات تحتوي كلٌّ منها على معنىً يختصّ بها دون سواها. وهذا الرأي يلقى ترحيباً من لدن كثيرٍ من الباحثين؛ لأنّ المفردة القرآنيّة لا تقع في السياق القرآني وهي تحمل معنى أختها تماماً، فلكلّ لفظٍ إيحاؤه الخاصّ، والانسجام الخاصّ مع السياق الذي يرد فيه[٣].

---

(١) ينظر: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: ص٢١٤ـ٢١٥. (فقد رأت المؤلّفة جواز وقوع الترادف في العربيّة ورفضت وقوعه في القرآن الكريم)، والدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص٢٢٠.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٣ ص٤٥٧.

(٣) ينظر: خطرات في التعبير القرآني: ص٢٦ـ٢٧؛ البحث الدلالي في تفسير «من وحي

ومن بين الألفاظ التي لوحظ فيها الترادف (الحمد والشكر والمدح) إذ جرى الاستعمال فيها مترادفةً، فلم يكن مَن يفرّق بينها إلّا قليلٌ من المتخصّصين، فقد رأى الطوسي (ت: ٤٦٠هـ) أنّ الحمد والشكر بينهما ترادفٌ وإن لم يصرّح بذلك، إذ يقول: «...الحمد لله ثناءٌ عليه بأسمائه وصفاته، وقوله الشكر لله ثناءٌ على نعمه وأياديه، ...لأنّ الحمد والشكر يوضع كلّ واحدٍ منهما موضع صاحبه»[١]، وقد رأى الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ) أنّ ألفاظ الحمد والشكر والمدح تحمل معنىً واحداً متقارباً؛ إلّا أنّها تختلف في حيثيّاتها، فالحمد نقيض الذمّ، والمدح نقيض الهجاء، فهي تتّفق في معنى الثناء، إلّا أنّ الحمد قد يكون من غير نعمةٍ، أمّا الشكر فلا يكون إلّا عن نعمةٍ، أمّا المدح فهو ثناءٌ مبنيٌّ على عظم حال الممدوح[٢].

• وقد وقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢)، مصرّحاً أنّ المفردات (الحمد والمدح والشكر) تتضمّن معنى الثناء جميعاً، وهي بهذا تكون مترادفةً في دلالتها العامّة، إلّا أنّ هذه المفردات يحمل كلٌّ منها خصوصيّاتٍ يختصّ بها. فالمدح: هو ثناءٌ على كلّ شيءٍ حسنٍ في الوجود، سواءً أكان صفةً ثابتةً في الإنسان أم غيره من المخلوقات، وسواءً أكان فعلاً اختياريّاً أم غير اختياريٍّ، فكلّ شيءٍ اتّصف بالحسن يكون مورداً للمدح. أمّا الحمد فهو ثناءٌ على الشيء بقيد الاختيار، وهو يعبّر عن تعظيمٍ وفخامةٍ يختصّ بها المحمود من ذوي العقول لا غير. فالحمد إخبارٌ عن محاسن الآخرين مع المحبّة والإجلال، بخلاف المدح فهو إخبارٌ عن المحاسن فقط[٣].

أمّا الشكر فهو يمثّل الثناء بقيد النعمة الواصلة للشاكر، فيكون الشكر

القرآن» للسيّد محمّد حسين فضل الله «أطروحة دكتوراه»: ص٦٧.

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج١ ص٣١.

(٢) ينظر: مجمع البيان: ج١ ص٥٥.

(٣) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٢٠٢.

أخصّ من الحمد[١]. وبهذا نجد أنّ الحيدري يرى أنّ هذه المفردات في الوهلة الأولى تعبّر عن معنىً واحدٍ، وأمّا التدقيق فيكشف عن معانٍ خاصّةٍ تعبّر عنها كلّ مفردةٍ وهي تختصّ بها عن مثيلاتها. وهناك مَن يرى أنّ الفروق الدلاليّة وُجدت بين الحمد والشكر فقط، إذ إنّ الحمد «يعبّر عن مدح الإنسان لربّه في ما يعتقد من عظمة صفاته... التي تجعل للكلمة معنىً يتّصل بالشكر، فكأنّ الإنسان عندما ينفتح على المدح، يتحسّس موقع العظمة المنفتح على النعمة من حيث امتزاج المعنيين أو تداخلهما... ولهذا نجد أنّ كلمة الحمد تلتقي في استعمالاتها بموقع كلمة الشكر»[٢]، فالنصّ يوضّح أنّ تقارباً دلاليّاً بين الحمد والشكر، أمّا الحمد والمدح فبينهما ترادفٌ تامٌّ؛ إذ إنّه يفسّر الحمد بالمدح.

أمّا الحيدري فقد رأى فرقاً دلاليّاً بين الحمد والمدح، فالمدح عنده هو ثناءٌ مطلقٌ للمحاسن، سواءً أكان الممدوح عالماً بذلك أم لا، وسواءً أكان مختاراً أم لا، ومن ذلك يقال: مدحت اللؤلؤة. ولم يلحظ لمفردة المدح وروداً في النصّ القرآني، أمّا الحمد فهو ثناءٌ إلّا أنّه يشمل الفعل المختار، والمحمود عالمٌ عاقلٌ مختارٌ لأفعاله[٣]. ويمكن أن يكون التطوّر الدلالي أدّى دوراً كبيراً في حدوث هذا النوع من الترادف، فالحمد قيل إنّه يحمل معنى العموم، بخلاف الشكر الذي يحمل دلالة الاختصاص، وأمّا المدح فيحمل معنى الثناء، وبعد تعميم الدلالة المختصّة أصبحت هذه الألفاظ تعبّر عن ترادفٍ بينها[٤].

• وقد وقف الحيدري عند قوله تعالى: ﴿**فَكُلّاً أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا**

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٤٩ـ٢٥٠.

(٢) تفسير «من وحي القرآن»: ج١ ص٤٧.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٥٠.

(٤) ينظر: لمسات بيانيّة: ص١١ـ١٢.

عَلَيْهِ حَاصِباً...﴾ (العنكبوت: ٤٠)، فعند تأمّله لفظ الذنب وجد أنّ هنالك ألفاظاً تعبّر عن معنىً واحدٍ وهي (الذنب والإثم والمعصية والخطيئة)، إذ إنّها ألفاظٌ يحتمل فيها الترادف، فقد فُسِّر الذنب بأنّه الإثم والجرم والمعصية وجمعه ذنوبٌ[1]، وهو لفظٌ مأخوذٌ من (ذَنَب)؛ ويعبّر عن معانٍ متعدّدةٍ أحدها: الجرم، والآخر: مؤخّر الشيء، والثالث: الحظّ والنصيب، إلّا أنّ هذه المعاني يجمعها معنىً جامعٌ هو الجرم أو الرذل من الشيء[2]، وفُسِّر الإثم بالذنب، وأثم الرجل إذا وقع فيه[3]. وقد رأى الحيدري أنّ هذه الألفاظ تستعمل بمعنىً واحدٍ، إذ إنّها تعبّر عن معنى التقصير عن بلوغ الشيء، بَيدَ أنّ كلّ لفظٍ منها يعبّر عن معنىً خاصٍّ به. فالذنب مأخوذٌ من الذَّنَب (بفتحتين)، بمعنى: التأخّر والرذل، وهو يعبّر عن التجاوز عن حدود الله تعالى، أمّا الإثم فهو بمعنى التقصير في فعل ما طُلب منه، والفارق الدلالي بين الذنب والخطأ، يتّضح في أنّ الذنب تجاوزٌ عن الحدود يقصد إليه الفاعل بذاته، أمّا الخطيئة فهي تجاوزٌ عن الحدود لا يقصده الفاعل بل يقع بالعَرَض[4].

إنّ التطوّر اللغوي يعدّ عاملاً مهمّاً في نشوء الترادف في اللغة؛ فمثلاً: إنّ الخطيئة قد تحدث من غير تعمّدٍ، بخلاف الإثم الذي يحدث عن تعمّدٍ وإصرارٍ. وكثر الاستعمال حتّى سمّيت الذنوب كلّها خطايا، كما سمّيت إسرافاً، ومعناه: تجاوزه الحدّ في الشيء[5].

• ومن بين الألفاظ التي تُحمل على الترادف (الغيّ والضلال)، إذ إنّ الغيّ

---

(١) ينظر: العين (ذنب): ج٨ ص١٩٠؛ لسان العرب (ذنب): ج١ ص٣٨٩؛ تاج العروس (ذنب): ج١ ص٤٩٩.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (ذنب): ج٢ ص٣٦١؛ مفردات غريب القرآن: ص١٨١.

(٣) ينظر: الصحاح (أثم): ج٥ ص١٨٥٧.

(٤) ينظر: الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص١٤٠ـ١٤١.

(٥) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٢٢٢؛ دراسات في فقه اللغة: ص٣١٩.

يأتي بمعنى الضلال والخيبة، والتغاوي هو التجمّع والتعاون على الشرّ[١]، والغواية خلاف الرشد وإظلامٌ في الأمر وفسادٌ في الشيء[٢]، أمّا الضلال فهو من ضلّ يضلّ ومعناه الضياع والهلاك، وفقدان الرشاد والهداية[٣]. فاللفظان يحملان معنىً واحداً ويعبّران عن دلالة الابتعاد عن الرشد والوقوع في الهلاك والخسران.

وقد رأى الحيدري أنّ بين المفردتين فروقاً دلاليّةً. فعند تدبّره قوله تعالى: ﴿...وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً...﴾ (الأعراف: ١٤٦)، فقد رأى أنّ الرشد طريقٌ للطاعة ومحلّ الثناء، والغيّ طريق المعصية ومحلٌّ للذمّ واللوم. وفي ذلك يقول: «فيكون الغيّ بوّابةً مشرعةً للضلال والكفر بمعناهما العامّ، كما أنّ الرشد بوّابةٌ مشرعةٌ على الهداية والإيمان بمعناهما العامّ أيضاً، ولعلّ الفرق بين الغيّ والضلال هو أنّ أصل الغيّ هو الفساد، وأصل الضلال هو الهلاك، وقد عرفت أنّ الغيّ عادةً ما يكون وليداً للغفلة والنسيان، والغفلة هي تعبيرٌ آخر عن فسادٍ وإفسادٍ، فلا يبقى هدفٌ صحيحٌ»[٤]، وقد رأى أبو هلال العسكري أنّ الضلال في الدين أبلغ من الغيّ فيه، وأنّ الضلال يستعمل في الطريق؛ يقال: ضلّ عن الطريق، إذا فارقه، أمّا الغيّ فلا يُستعمل إلّا في الدين خاصّةً، وربّما استُعمل الغيّ في الخيبة[٥].

إذا كان اللفظ يقسّم بلحاظ علاقته بمعناه ـ من حيث وضوح الدلالة القطعيّة والغموض ـ إلى أقسامٍ، أعلاها في الوضوح ما يسمّى بالخاصّ، فإنّ هذا

---

(١) ينظر: الصحاح (غوى): ج٦ ص٢٤٥٠؛ لسان العرب (غوى): ج١٥ ص١٤٠.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (غوى): ج٤ ص٣٩٩.

(٣) ينظر: العين (ضلّ): ج٧ ص٨؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ضلّ): ج٧ ص٣٧.

(٤) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٠١.

(٥) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٢١٤ (الطبعة المحقّقة).

الخاصّ يمكن أنّ يعبّر عن الشمول والاستغراق حينما تتغيّر دلالته من الخاصّ إلى العامّ؛ إذ إنّ دلالته من خلال الوضع اللغوي كانت خاصّةً، إلّا أنّ العقل والعرف غيّرا من الدلالة إلى العموم[١]. ولهذا نجد الحيدري بعد أن ذكر فروقاً دلاليّةً للفظَي (الغيّ والضلال)، صرّح بإمكان إطلاق الغيّ وإرادة الضلال؛ ففي قوله تعالى: ﴿**فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً**﴾ (مريم: ٥٩) فالغيّ عند أهل التفسير بمعنى الشرّ والضلال والخيبة؛ إذ كلّما أمعنوا في اتّباعهم للشهوات، ازداد حجابهم، فازداد ضلالهم، وتراكمت الذنوب على الذنوب[٢]؛ فيكون المؤدّى النهائي للغيّ ـ كما يرى الحيدري ـ هو الفساد والضلال والهلاك والغفلة والنسيان والغيبة والعقاب[٣].

نخلص إلى القول: أنّ الحيدري حينما نظر إلى لفظَي (الغيّ والضلال) وفقاً للاختصاص، أثبت لهما فروقاً دلاليّةً؛ إلّا أنّه وفقاً لدلالة العموم والاتّساع، أثبت الترادف بينهما. فهو وإن أنكر الترادف الإفراطي، إلّا أنّه يقرّ بوجود الترادف الاستعمالي بين اللفظين، أعني (الغيّ والضلال)، فهذا الترادف نابعٌ من الاستعمال العرفي والاتّحاد المصداقي.

• ومن الألفاظ التي احتمل فيها الترادف: (التأويل والتفسير)، إذ رأى أغلب العلماء أنّ التأويل مرادفٌ للتفسير في أشهر معانيه اللغويّة[٤].

فالتأويل لغةً هو من أوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله: فسّره[٥].

---

(١) ينظر: قضايا لغويّة قرآنيّة: ص١١٠.

(٢) ينظر: تفسير ابن عربي: ج٢ ص٩؛ التفسير الكبير: ج٢١ ص٢٣٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٠٢.

(٤) ينظر: علوم التفسير: ص٩.

(٥) ينظر: لسان العرب (أول): ج١١ ص٣٣؛ القاموس المحيط (آل): ج٣ ص٣٣١؛ تاج العروس (أول): ج١٤ ص٣٢.

وقد رأى كثيرٌ من علماء التفسير أنّ اللفظين يكون بينهما ترادفٌ، فإذا كان التفسير يعرّف اصطلاحاً بأنّه علمٌ يُفهم به كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وآله وبيان معانيه[١]. فالتأويل يقصد به في اصطلاح المفسّرين تفسير الكلام وبيان معناه، سواءً أوافق ظاهره أم خالفه، وقد استعمله ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) في تفسيره كثيراً، إذ إنّه كرّر عبارة (القول في تأويل) وهو يقصد بها التفسير[٢].

وهناك مَن رأى أنّ التفسير والتأويل بينهما فروقٌ دلاليّةٌ، إذ إنّ التفسير يطلق عند ذكر المعنى الواضح في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ﴾ (البقرة: ٢)، بمعنى: لا شكّ فيه، أمّا التأويل فهو ما يؤوَّل المعنى إليه ويستحقّ أن يُجتهد في الوصول إليه[٣].

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ بين اللفظين فروقاً دلاليّةً دقيقةً، وأهمّ تلك الفروق أنّ التفسير هو بمعنى الكشف والتوضيح للألفاظ ومداليها اللغويّة، أمّا التأويل فهو الكشف عن المعاني الحقيقيّة؛ فهو ليس من سنخ المدلولات اللفظيّة، إذ إنّه يمثّل الحقيقة الواقعيّة التي تستند إليها البيانات القرآنيّة، ولهذا يعدّ التفسير للألفاظ القرآنيّة وسيلةً من الوسائل التي يمكن أن يتوصّل بها إلى التأويل وحقيقته الواقعيّة[٤]. وبهذا يكون التفسير والتأويل علمين من علوم القرآن

---

(١) ينظر: البرهان: ج١ ص١٣؛ الإتقان: ج٢ ص٤٦٢؛ تفسير الثعالبي: ج١ ص٤١.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم «مقدّمة المحقق»: ص١٥؛ ويراجع جامع البيان للطبري فقد حفل بتلك العبارة جميع أجزاء الكتاب ينظر مثلاً: ج١ ص٥٤، وص٥٨، وص٦٤؛ ج٢ ص٣، وص٤، وص٩؛ ج٣ ص٣، وص٣، وص٤؛ ج٤ ص٩، وص١٠، وص١٥؛ ج٥ ص٣، وص١٤، وص١٥... وغيرها من الأجزاء.

(٣) ينظر: تفسير السمعاني: ج١ ص٢٩٥.

(٤) ينظر: معرفة الله: ج٢ ص١٥٤ـ١٥٥.

الكريم، فإذا كان الأوّل مختصّاً بالظاهر فهو يبحث عن معرفة الصور العلميّة للنصّ المقدّس، أمّا التأويل فهو العلم الذي يبحث عن الحقيقة الخارجيّة للعلم، ويصل إلى المعاني الباطنيّة لتلك الحقيقة الإلهيّة[١].

• ومن الألفاظ التي يحتمل فيها الترادف (المشيئة والإرادة)، فقد فُسِّر لفظ المشيئة لغةً بالإرادة، وهي من: شاء يشاء شيئاً ومشيئةً[٢]، في حين فُسّرت الإرادة بالمشيئة وهي من راد يريد مراودةً[٣]. ففي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...**﴾ (الأنعام: ١١١)[٤]، والمعنى: إلّا أنّ يريد الله تعالى إرادة الاختيار لا إرادة الإجبار[٥].

وقد رأى الحيدري أنّ بين اللفظين فرقاً دلاليّاً دقيقاً، إذ إنّ الإرادة هي العزم على الفعل أو الترك بعد تصوّر الغاية، فالإرادة أخصّ من المشيئة، إذ إنّ المشيئة تمثّل ابتداء العزم على الفعل، فالمشيئة تمثّل نيّةً قلبيّةً في أعماق الإنسان، فربّما شاء شيئاً ولا يريده، أمّا الإرادة فهي تمثّل المباشرة والابتداء بالفعل عمليّاً. فمتى ما أراد الإنسان شيئاً، حصل الفعل لا محالة، ويأخذ أحدهما مكان الآخر توسّعاً[٦]، فـ«المشيئة عند أكثر المتكلّمين كالإرادة سواءٌ، وعند بعضهم: المشيئة في الأصل: إيجاد الشيء وإصابته وإن كان قد يستعمل في التعارف موضع الإرادة. فالمشيئة

---

(١) ينظر: تأويل القرآن: ص٣١.

(٢) ينظر: لسان العرب (شيأ): ج١ ص١٠٣؛ تاج العروس (شيأ): ج١ ص١٨٥.

(٣) ينظر: القاموس المحيط (الإرادة): ج١ ص٢٩٦؛ مجمع البحرين (الإرادة): ج٢ ص٢٤٩؛ تاج العروس(راد): ج٤ ص٤٦٦.

(٤) وينظر: الأعراف: ٨٩؛ يوسف: ٧٦؛ الكهف: ٢٤؛ المدثر: ٥٦؛ الإنسان: ٣٠؛ التكوير: ٢٩.

(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٤ ص٢٤٠؛ مجمع البيان: ج٤ ص١٣٨.

(٦) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٧٧.

من الله تعالى هي الإيجاد، ومن الناس هي الإصابة»[١]. وقد رأى أبو هلال العسكري أنّ الإرادة «أخصّ من المشيئة، لأنّ المشيئة ابتداء العزم على الفعل، فنسبتها إلى الإرادة نسبة الضعف إلى القوّة، والظنّ إلى الجزم، فإنّك ربّما شئت شيئاً ولا تريده، لمانعٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ»[٢].

يتّضح أنّ الحيدري اتّفق رأيه مع آراء مَن سبقه من العلماء، فاللفظان بصورةٍ عامّةٍ بينهما ترادفٌ وهذا ترادفٌ استعماليٌّ مستندٌ إلى ظاهرة العموم والخصوص بين المفردات.

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ القرآن الكريم يمتلك خصائص إعجازيّةً في إيصال مضامينه الإرشاديّة للمخاطبين، فكلّ مفردةٍ فيه وضعت وضعاً فنّياً وبشكلٍ مقصودٍ في المكان الذي وُجدت فيه؛ بحيث لو أردت استبدالها بلفظةٍ أخرى، ترى في ظاهرها ترادفاً أو تقارباً دلاليّاً للّفظة القرآنيّة، فإنّ تلك اللفظة لا تؤدّي المعنى المطلوب[٣].

---

(١) مفردات غريب القرآن: ص٢٧١.

(٢) الفروق اللغويّة: ص٣٥.

(٣) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: ص٤.

المبحث الثاني

ظاهرة التعريف والتنكير

تعدّ ظاهرة التعريف والتنكير من الظواهر المهمّة في تحقّق المعنى، إذ إنّ كلّاً من التعريف والتنكير يدلّ على معيّنٍ؛ إلّا أنّ الفرق بينهما: أنّ النكرة يُفهم منها ذات المعيّن فقط، ولا يُفهم منها كونه معلوماً للسامع، فهي بمفردها تدلّ على الإطلاق، ولهذا قيل: إنّ النكرة لم تخصّ الواحد من جنسه، بل هي كلّ اسمٍ شائعٍ في جنسه[١]، وفي دلالتها تعمّ الاثنين فما زاد عليه. أمّا الاسم المعرفة فهو «الاسم الموضوع على أنْ يخصّ واحداً من جنسه»[٢]، فيُفهم منها ذات المعيّن، وكونه معلوماً للسامع، لأنّ اللفظ يدلّ على التعيين[٣].

والتعريف والتنكير من خواصّ الصيغة الاسميّة، لذا فهما من مقولات الصرف والنحو والدلالة، ولكلّ لفظٍ تأثيره الدلالي. ولكلٍّ من التعريف والتنكير مقامٌ لا يليق بالآخر، إنّ للتنكير أسبابه، كما يكون للتعريف دلالاته وأغراضه[٤].

يقوم التنكير بدورٍ فعّالٍ في رسم أبعاد النصّ اللغوي بمعونة السياق معتمداً على جانب التعبير الإيحائي بما يحمله من إيحاءاتٍ غنيّةٍ بمعاني الإطلاق وعدم

---

(١) ينظر: اللمع في النحو: ص٧٤؛ الأصول في النحو: ج١ ص١٤٨؛ شرح قطر الندى: ص٩٣.

(٢) ارتشاف الضرب: ج٢ ص٩٠٧؛ النحو الوافي: ص١٨٩؛ المصطلح النحوي: ص١٢١.

(٣) ينظر: سورة الإسراء دراسة بلاغيّة دلاليّة «رسالة ماجستير»: ص٩٠.

(٤) ينظر: البرهان: ج٤ ص٩٣؛ الإتقان: ج١ ص٥٥٦ـ٥٥٧؛ جواهر البلاغة: ص٨٥ـ٨٦؛ معاني النحو: ج١ ص٣٦ـ٣٨.

التحديد؛ وهو يسمح بذلك للانطلاق إلى آفاقٍ واسعةٍ، فيترك عند المتلقّي إحساساً عميقاً بالكلّية يضفي نوعاً من الغموض والتهويل، وبخلافه التعريف فهو يقوم بتحديد أفق عالم النصّ ويحدّد الأشياء والمدركات ويحصرها في أُطرٍ محدّدةٍ ومعيّنةٍ[١].

وقد تأمّل الحيدري (المعرفة والنكرة) في نصوصٍ عِدّةٍ من الذكر الحكيم عند تفسيره لتلك الآيات المباركة، وتجلّى له الغرض من مجيئها معرفةً أونكرةً.

• ففي تفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢)، اختُلف في (ال) التعريف الداخلة في لفظ (الحمد) فقد صرّح الزمخشري: أنّ (ال) للجنس، إذ يقول: «فإن قلت ما معنى التعريف فيه؟ قلت: هو نحو التعريف في: أرسلها العراك، وهو تعريف الجنس، ومعناه: الإشارة إلى ما يعرفه كلّ أحدٍ من الحمد ما هو والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال، والاستغراق الذي يتوهّمه كثيرٌ من الناس وَهْم منهم»[٢]، فالزمخشري ـ وإن لم يصرّح بمصدريّة الحمد ـ إلّا أنّه جاء بمصدر (العراك) تشبيهاً له، ثمّ إنّه يحكم أنّ التعريف في المصدر تعريفٌ للجنس عنده، وقد وصف مَن جعل (ال) التعريف للاستغراق بالوهم والخطأ. إذ إنّ الاختلاف بين التعريفين (الجنس والاستغراق) حاصلٌ، لأنّ معنى الجنس هو الإشارة إلى حضور الشيء في الذهن وتميّزه من سائر الأشياء الأخرى، أمّا الاستغراق فهو حضورٌ أيضاً وتعيّنٌ، ولكن ليس في الذهن بل حضورٌ متحقّقٌ في الخارج، وبهذا يكون الاستغراق المتحقّق في الخارج لا يدلّ على الشمول والاتّساع بالدرجة نفسها التي يدلّ عليها الجنس[٣]، لهذا رفض الزمخشري أن

---

(١) ينظر: الأسس الجماليّة للإيقاع البلاغي: ص٢٣١.

(٢) الكشّاف: ج١ ص٤٩.

(٣) ينظر: الحاشية على الكشّاف: ص٤٩.

يكون التعريف للاستغراق؛ لأنّ الحمد لله تعالى غير متناهٍ.

وهناك مَن يرى أنّ التعريف في الحمد للاستغراق، والاستغراق عندهم بلحاظ المخلوق لا الخالق، فالحمد لله لاستغراق الحامد في النعمة والشكر، وأنّ جميع أنواع الحمد لله تعالى[1]، وهو رأيٌ ينطلق من كون الحمد كلّه مختصّاً بالله تعالى على الحقيقة ولا يجوز أن يُحمد غيره. هناك مَن يرى أنّ التعريف للجنس ليس إلّا؛ لأنّ الحمد مصدرٌ نائبٌ عن الفعل، وتوجّب أن يدلّ على ما يدلّ عليه الفعل، وهناك مَن يرى التعريف جاء للاستغراق المفيد للاختصاص بالله تعالى[2].

فقد رأى الحيدري أنّ التعريف في (الحمد) يمكن أن يفيد الجنس؛ يقول في ذلك: «الظاهر أنّ التعريف هنا تعريف الجنس، لأنّ المصدر هنا في الأصل ـ كما تقدّم ـ عوضٌ عن الفعل، فلا جرم أن يكون الدالّ على الفعل والسادّ مسدّه دالّاً على الجنس، فإذا دخل عليه اللام فهو لتعريف مدلوله، لأنّ اللام تدلّ على التعريف للمسمّى، فإذا كان المسمّى جنساً فاللام تدلّ على تعريفه»[3].

فالملاحظ: أنّ هذا الرأي هو نفسه الذي قال به الزمخشري، إلّا أنّنا نجد أنّ الحيدري لا يكتفي بإيراد هذا الرأي فقط، بل نجده يقول باحتمال دلالة (ال) على الاستغراق، فتكون (ال) عنده تحمل المعنيين معاً، إذ ما من حمدٍ يحمده حامدٌ لأمرٍ محمودٍ إلّا كان لله سبحانه حقيقةً، وهذا على اعتبار (ال) التعريف للاختصاص وتفيد الاستغراق، وأنّ كلّ حمدٍ يصدر من حامدٍ لمحمودٍ فهو في الحقيقة حمدٌ لله

---

(١) ينظر: تفسير السلمي: ج١ ص٣٤؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٦؛ المحرّر الوجيز: ج١ ص٦٦؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج١ ص١٦٣؛ تفسير آيات من القرآن الكريم: ص١٠.

(٢) ينظر: روح المعاني: ج١ ص٧٢؛ الأمثل: ج١ ص٣٧.

(٣) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٥٥ـ٢٥٦.

تعالى، ولكن هذا الحمد في المقام التفصيلي المسمّى بالمظاهر، فيكون الحامد له مرتبةٌ منه وهي مرتبة الفعل والمحمود مرتبةٌ أخرى(١)، وهذا على اعتبار (ال) التعريف للجنس، وعلى كلا الاحتمالين يكون لفظ الحمد حمل معنى التعظيم والثناء على الذات المقدّسة بأعلى درجاته.

• وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: ٣٢)، إذ ورد لفظ (الكتاب) معرفةً، وقد وقع اختلافٌ بين العلماء في تجلية (ال التعريف)، فقيل: هي للجنس؛ ويكون التعبير بالجنس إمّا للدلالة بالمفرد على الجمع، والمراد بـ(الكتاب) جميع الكتب المقدّسة التي أنزلها الله تعالى(٢). وإذا كان الاصطفاء هو الاختيار وأخذ ما يصفو من الشيء أو الأشخاص كالرسل والأنبياء(٣)، فيكون المقصود من المصطفين في الآية المباركة هي أُمّة النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله جميعاً(٤)، وفي رأي أنّها لمجموعةٍ من الأمّة اصطفاهم الله تعالى كأهل البيت عليهم السلام(٥)، فالقول إنّ (ال) التعريف تفيد الجنس لا يستقيم، لأنّ المصطفين أُورثوا القرآن الكريم فقط، وقد رأى بعض العلماء أنّ الآية تحمل معنى الحذف، والتقدير: إنّ الله تعالى أورث المصطفين الإيمان بالكتب جميعاً(٦). وقيل: إنّ (ال) التعريفيّة للجنس وقد عبّر بالكتاب عن القرآن الكريم،

---

(١) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٥٧؛ البحر المحيط: ج١ ص١٣٠.

(٢) ينظر: زاد المسير: ج٦ ص٢٥٤.

(٣) ينظر: العين (صفو): ج٧ ص١٦٣؛ الفروق اللغويّة: ص٢٩؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (صفو): ج٦ ص٣١٤.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ج١٤ ص٣٤٧.

(٥) ينظر: تفسير القمّي: ج٢ ص٢٠٩؛ تفسير فرات الكوفي: ص١٤٥.

(٦) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٨ ص٤٢٩؛ جامع البيان: ج٢٢ ص١٦٣.

والتعبيرعنه «باسم الجنس إيذانٌ بتفوّقه على بقيّة الأفراد في الانطواء على كمالات الجنس كأنّه هو الحقّ بأن يطلق عليه اسم الكتاب دون سواه»[١].

وقد رأى الحيدري أنّ الكتاب هو القرآن الكريم وأنّ (ال) التعريف فيه للعهد الذكري ـ خلافاً لَمن سبقه ـ إذ إنّ هذا الكتاب معهودٌ بين المسلمين، واستبعد أن تكون (ال) للجنس؛ فيقول في ذلك: «فاللام في الكتاب للعهد دون الجنس، والاصطفاء أخذ صفوة الشيء ويقرب من معنى الاختيار»[٢]. إنّ (ال) العهديّة تفيد الإشارة إلى فردٍ معهودٍ خارجٍ بين المخاطبين[٣]، من هذا يتّضح ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ أنّ التعريف للقرآن الكريم جاء ليدلّ على عظمة الكتاب المقدّس الذي ذُكر فيه جميع ما تحتاج إليه البشريّة، وهو الكتاب الذي «يحمل بين طيّاته روح جميع التعليمات المؤقّتة والمحدّدة للكتب السماويّة الأخرى، مضافاً إلى استغراقه وشموله لكلّ ما أراد الله تعالى أن يقوله إلى يوم الدين، فهو كتابٌ جامعٌ لكلّ الكتب»[٤]؛ لهذا كانت لام التعريف عهديّةً أولى من جنسيّةٍ، لأنّ العهديّة لا تحتاج إلى تقديرٍ أو تأويلٍ. وفضلاً عن ذلك: إنّ هذا التعريف أفاد التعظيم والتفخيم لكتاب الله الأقدس.

• وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وقف الحيدري عند مفردة (الحيّ) وهو اسمٌ معرّفٌ بـ(ال) جاء وصفاً للذات المقدّسة وفعله (حيَّ)؛ وأصله حيو، وهو وصفٌ لمن قامت به الحياة[٥]. يقول الحيدري متحدّثاً عن مكانة لفظ (الحيّ): «وفي هذا النصّ يحصر الحياة الحقّة بالذات

---

(١) روح المعاني: ج٣ ص٧٥ـ٧٦؛ ينظر: التفسير الكبير: ج٢٦ ص٢٤.

(٢) علم الإمام: ص١٤٥.

(٣) ينظر: جواهر البلاغة: ص٨٥ـ٨٦.

(٤) الولاية التكوينيّة: ص١٦٠.

(٥) ينظر: البحر المحيط: ج٢ ص٢٨٧.

المقدّسة، فلم يشر للذات المقدّسة المحكيّة بالضمير (هو) بمطلق الحياة التي يعبّر عنها عادةً بالنكرة، وإنّما جاء بها معرفةً، وهذا التعريف سواءً أفاد الجنس والحقيقة أم الاستغراق فالدلالة واحدةٌ»[١] ومعنى تعريف الجنس: أنّ هذا الجنس هو معروفٌ عند السامع، وهو جنسٌ من الأجناس يقع تحته أنواعٌ متعدّدةٌ، وهو يدلّ على الحقيقة لكثرته واتّساع تحقّقه[٢]، أمّا الاستغراق فمعناه الإشارة إلى الحقيقة من حيث شمولها لجميع أفراد الجنس من الخارج، ويصحّ وقوع (كلّ) موقعها[٣].

يتحصّل: أنّ مجيء صيغة (الحيّ) معرّفةً بـ(ال) وصفت الذات المقدّسة بأنّها ذاتٌ متفرّدةٌ بالحياة الحقيقيّة التي لا يشاركها في ذلك موجودٌ آخر، فحياته تعالى عين ذاته، فهو الحيّ والمحيي وحده، وما سواه فمحييً به، فصيغة (الحيّ) دلّت على مَن له الحياة الكاملة المستلزمة لجميع صفات الكمال؛ فهي حياةٌ عظيمةٌ[٤].

• وفي قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...**﴾ (الأعراف: ١٨٠)، فقد ورد لفظ (الأسماء) معرّفاً بـ(ال)، وقد وقع اختلافٌ في تحديد (ال التعريف). فقيل: إنّ (ال التعريف) هي للعهد فتكون للمعهود الذهني[٥]، وهذا الرأي يستند إلى المنقول من حديث النبيّ صلّى الله عليه وآله «**إنّ لله تسعةً وتسعين اسماً، مائةً إلّا واحداً، مَن أحصاها دخل الجنّة، إنّه وترٌ يحبّ الوتر**»[٦]، إذ العهد الذهني

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٣ ص١٧٣.

(٢) ينظر: مختصر المعاني: ص٨٩؛ اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٥٦.

(٣) ينظر: مغني اللبيب: ج١ ص٧٣؛ دروس في البلاغة: ص٦٥؛ حروف المعاني بين المناطقة والنحاة: ص٣٦١؛ جواهر البلاغة: ص٨٧.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص١٧٣.

(٥) ينظر: مجمع البيان: ج٤ ص٣٩٩؛ تفسير مقاتل: ج١ ص٤٢٦؛ جامع البيان: ج٩ ص١٧٨؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٣ ص١٠٧.

(٦) صحيح البخاري: ج٣ ص١٨٥؛ صحيح مسلم: ج٨ ص٦٣.

يقصد به الإشارة إلى الحقيقة في ضمن فردٍ مبهمٍ عند قيام القرينة عليه[١]، وبهذا يكون تحديد (ال) بالعهديّة يدلّ على توقيفيّة الأسماء الحسنى لله تعالى.

إلّا أنّ الحيدري يرى رأياً آخر، فهو يرفض أن تكون (ال) للعهد الذهني؛ لأنّها تحدّ من الأسماء الحسنى لله تعالى، بل إنّه يرى أنّ (ال) هي للجنس، وعند دخولها على صيغة الجمع أفادت الاستغراق الحقيقي، فتكون هذه الصيغة لاستغراق الجنس[٢]. فيتّضح أنّ الاسم المعرّف بـ(ال) دلّ على أنّ ما من صفةٍ إلّا ولله تعالى أحسن منها، وبهذه تكون أسماؤه الحسنى وصفاته العليا غير محدّدةٍ، بل له تعالى من كلّ كمالٍ أكمله، ومن كلّ صفةٍ أشملها وأحسنها[٣].

وأمّا فيما يخصّ **النكرة** فقد وقف الحيدري على جملة أسماءٍ نكرةٍ عند تفسيره بعض آيات الذكر الحكيم.

• فمن بين الألفاظ النكرة (**كتاب**)، إذ ورد في قوله تعالى: ﴿**قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسَى**﴾ (طه: ٥٢)، إنّ ورود لفظ (كتاب) النكرة في سياق آيةٍ مباركةٍ تتحدّث عن النبيّ موسى عليه السلام، جعل بعض المفسّرين يرون أنّ المقصود بـ(كتاب) النكرة هو التوراة[٤]، في حين رأى بعضهم الآخر أنّ المقصود بـ(كتاب) هو اللوح المحفوظ[٥]، وقيل: المقصود به أُمّ الكتاب[٦]. وقد ذكر الدارسون أنّ تنكير اللفظ يحمل في طيّاته أغراضاً متعدّدةً، ومن بينها

---

(١) ينظر: جواهر البلاغة: ص٨٦؛ دروس في البلاغة: ص٦٥.

(٢) ينظر: الأسماء الحسنى: ص٦١.

(٣) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص١٥٠.

(٤) ينظر: مجمع البيان: ج٩ ص٢٧٢؛ روح المعاني: ج٢١ ص١٣٧؛ الأقسام في القرآن: ص٩٩.

(٥) ينظر: تفسير مقاتل: ج٢ ص٣٣١؛ تفسير السمرقندي: ج٢ ص٤٠٢؛ تفسير الثعلبي: ج٦ ص٢٤٧.

(٦) ينظر: جامع البيان: ج١٦ ص٢١٧.

التعظيم والتفخيم[١].

وقد أوضح الحيدري أنّ الكتاب جاء بصيغة التنكير للإشارة إلى أنّه محفوظٌ لا مجال فيه للنسيان أو الضلال أو الخطأ، ففي تنكير الكتاب دلالةٌ على فخامته وسعة إحاطته ودقّته، فهو كتابٌ مُحصٍ لكلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ[٢].

يتّضح: أنّ صيغة التنكير في (كتاب) أعطت دلالةً على اتّساع وعظمة علم الله تعالى؛ إذ إنّ هذا الكتاب لا يمكن لأحدٍ أن يحيط به، ولا أن يصل إلى معرفته.

• ومن الألفاظ النكرة لفظ (**شأن**) الوارد في قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ (الرحمن: ٢٩)، فالشأن هو الأمر والحال والخطب، والشأن واحد الشؤون[٣]، و«الشأن لا يقال إلّا فيما يعظم من الأحوال والأمور»[٤]؛ ولمّا كان التعظيم أحد أغراض التنكير[٥]، فقد صرّح الحيدري بأنّ مجيء شأن نكرةً يدلّ على تعظيم الذات المتعالية. فلفظ شأن دلّ على التفرّق والاختلاف، فيكون المعنى: إنّه سبحانه كلّ وقتٍ هو في حالٍ وخطبٍ غير ما في الوقت السابق والوقت اللاحق. فمَن يسأله تعالى، يجيبه تبارك وتعالى على مقتضى سؤاله، سواءً أكان سؤاله يقتضي التوبة والغفران، أم يتطلّب العقاب الشديد[٦].

فتحصّل: أنّ صيغة النكرة وردت لتعبّر عن بديع خلقه تعالى؛ فله في كلّ

---

(١) ينظر: معاني النحو: ج١ ص٣٨؛ أساليب المعاني في القرآن: ص٣٠٢.

(٢) ينظر: دروس في التوحيد: ص١٦١.

(٣) ينظر: العين (شأن): ج٦ ص٢٨٧؛ الصحاح (شأن): ج٥ ص٢١٤٢.

(٤) الفروق اللغويّة: ص٢٩١؛ وينظر: مفردات غريب القرآن (شأن): ص٢٧١.

(٥) ينظر: البرهان: ج٤ ص٩١؛ الإتقان في علوم القرآن: ج١ ص٥٥٦.

(٦) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص١٦٣.

وقتٍ فعلٌ لا يتكرّر مرّتين. فهو يفعل على غير مثالٍ سابقٍ؛ لهذا وُصف تعالى بالمبدع[(١)].

• ومن الألفاظ النكرة لفظ (**شيء**)، إذ ورد في قوله تعالى: ﴿**...يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ...**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، فالآية الكريمة بصدد توضيح علم الله تعالى غير المتناهي الذي لا تصل إليه أوهام المتوهّمين، وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجةٍ من درجاته المتخيّلون[(٢)]. في هذا السياق القرآني، ورد لفظ (شيء)، وقد عبّر الحيدري عن سبب مجيء هذه المفردة بقوله: «التعبير بالنكرة في المقام؛ للمبالغة بأنّ المعلوم حتّى لو لم يكن ذا بالٍ وأهمّيةٍ تُذكر فإنّه هو الآخر موقوفٌ على تعلّق مشيئته بذلك، فالنكرة لا يراد منها جهة العموم فحسب، وإنّما قصد التوهين أيضاً»[(٣)].

وإذا كان التحقير والتقليل أحد الأغراض التي يخرج لها التنكير[(٤)]، فالتنكير في (شيء) جاء للتقليل والتوهين كما صرّح الحيدري؛ فهذا يعني: أنّ هذا التعبير جاء لملمحٍ أسلوبيٍّ مفاده: إذا كان الأمر الحقير والقليل، لا يمكن للمخلوقات معرفته إلّا بعد أن يكون قد تعلّق بالمشيئة الإلهيّة، فبهذا يكون التعبير الدلالي ينبئ بالتوبيخ والتضيّق لإرادة المخلوقين[(٥)]. وهذا ما يلحظ في نصوصٍ قرآنيّةٍ عدّةٍ؛ منها قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (التكوير: ٢٩)،

---

(١) ينظر: التبيان: ج٩ ص٤٧٢؛ المحرّر الوجيز: ج٥ ص٢٢٩؛ الميزان: ج١٩ ص١٠٢.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج٧ ص٦؛ وقد ذكر ابن جنّي (ت: ٢٩١هـ) إنّ لفظة «شيء» أعمّ الأسماء وأبهمها، وهي تعبّر عن الموجود والمعدوم جميعاً. (ينظر: اللمع في النحو: ص٧٤).

(٣) منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٧٣ـ١٧٤.

(٤) ينظر: البرهان: ج٤ ص٩٢؛ جواهر البلاغة: ص٨٩؛ معاني النحو: ج١ ص٣٧.

(٥) ينظر: المفارقة القرآنيّة: ص٦١.

وفي المضمون نفسه ما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام في أحد أدعيته، إذ قال: «**بِكَ عَرَفْتُكَ وَاَنْتَ دَلَلْتَني عَلَيْكَ وَدَعَوْتَني اِلَيْكَ، وَلَوْلا اَنْتَ لَمْ اَدْرِ ما اَنْتَ**»[١]، فضلاً عن ذلك إنّ النكرة وإن كانت تدلّ على معانٍ ذكرها علماء العربيّة، إلّا أنّها لم تفدها بطبيعتها، وإنّما استفادتها من المقام الذي وردت فيه. فالمقام له التأثير المباشر في إعطاء دلالة الصيغة[٢]، لهذا فإنّ التنكير في لفظ (شيء) عبّر عن ضآلة ذلك الشيء المعلوم، وأنّ هذا العلم المُفاض من البارئ تعالى شيءٌ ضئيلٌ لا اعتبار له عنده، إلّا أنّ هذا المقدار لا يمكن الإحاطة به إلّا بتوسّط مشيئته تعالى[٣].

• ومن بين ألفاظ التنكير لفظ (**مؤذّن**)، إذ ورد في قوله تعالى: ﴿**...فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (الأعراف: ٤٤)، فمؤذّن اسمٌ نكرةٌ وهو اسمٌ مشتقٌّ من أذّنَ، ومعناه في اللغة: النداء والتصويت بالإعلام، ومنها: الأذان للصلاة، وهو إعلامٌ بها وبوقتها[٤].

وقد اختلف أهل التأويل في تحديد هويّة هذا المؤذّن[٥]. ولمّا كان من بين أغراض التنكير إرادة الوحدة من أفراد الجنس[٦]، لذا يرى الحيدري أنّ الله سبحانه وتعالى حينما ذكر (مؤذّن) بالتنكير، أبهم هذا المؤذّن ولم يعرّفه، وهذا

---

(١) مصباح المتهجّد: ص٥٨٢.

(٢) ينظر: من بلاغة القرآن: ص١٠٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٢٨٦.

(٤) ينظر: العين (أذن): ج٨ ص١٩٩؛ التفسير الكبير: ج١٤ ص٨٥؛ التبيان في تفسير القرآن: ج٤ ص٤٠٦.

(٥) ينظر: تفسير مقاتل: ج١ ص٣٩٢؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج١ ص٣٩٥؛ البحر المحيط: ج٤ ص٣٠٣.

(٦) ينظر: معاني النحو: ج١ ص٣٧.

التنكير اقتضى كون المؤذّن هو واحداً من أفراد جنسه، وهذا يعنى أنّه من الإنس ليس غير؛ وثانياً: إنّ هذا المؤذّن يُؤذن له بالحديث في يومٍ عبّر عنه تعالى بقوله: ﴿...وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْساً﴾ (طه: ١٠٨)، ففي هذا اليوم يكون هذا المتحدّث يرفع صوته فيسمعه كلّ مَن كان في المحشر، وهذا يعبّر عن عظمة هذا المؤذّن[١]، فتحصّل: أنّ لفظ (مؤذّن) جاء نكرةً وقد عبّر عن دلالتين مترابطين: **أولاهما**: إرادة الواحد من جنس أهل المحشر، وهذه الدلالة تُخرج مَن لم يكن داخلاً في الجنس من الملائكة والجنّ، **وثانيتهما**: تعظيم مكانة هذا المتحدّث الذي أُذن له بالحديث في يومٍ عُرِفَ فيه كثرة السكوت والخضوع.

• ومن بين الألفاظ النكرة لفظ **(مقاماً)**، الذي ورد في قوله تعالى: ﴿...عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ (الإسراء: ٧٩)، وقد ورد الموصوف (مقاماً) نكرةً وكذلك الوصف (محموداً) وقيل: إنّ «معنى المقام المحمود: المقام الذي يحمده القائم فيه، وكلّ مَن رآه وعرفه، وهو مطلقٌ في كلّ ما يجلب الحمد من أنواع الكرامات... فلم يتناول مقاماً مخصوصاً بل كلّ مقامٍ محمودٍ صدق عليه إطلاق اللفظ»[٢]. وبهذا المعنى يكون التعبير بالنكرة في مقامٍ يدلّ على الإطلاق، وهو يشمل كلّ مقامٍ يستحقّ الحمد والثناء، إلّا أنّ المفسّرين فهموا من لفظ (مقاماً) النكرة اختصاصه بالشفاعة، وهذا الفهم عندهم جاء من قرائن خارجيّةٍ، ولهذا صرّح الشيخ الطبرسي بذلك، إذ يقول «وقد أجمع المفسّرون على أنّ المقام المحمود هو مقام الشفاعة، وهو المقام الذي يشفع فيه للناس»[٣].

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٤٤ـ٤٥.

(٢) البحر المحيط: ج٦ ص٧١.

(٣) مجمع البيان: ج٦ ص٢٨٤؛ ينظر كلّ من: روح المعاني: ج١٥ ص١٤٠؛ تفسير العزّ بن عبد السلام: ج٢ ص٢٢٧.

وقد ألمح الحيدري إلى أنّ المراد من اللفظ النكرة الوارد يدلّ على المقام الذي سيحصل عليه النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وهو مقامٌ عظيمٌ وله فيه حمدٌ تامٌّ وكاملٌ وعظيمٌ[١]، وقد سبق إلى هذا الرأي الرازي في تفسيره[٢].

ولعلّ اللفظين (مقاماً ومحموداً) وردا بصيغة التنكير لإرادة معنيين؛ أوّلهما: التعظيم لهذا المقام الذي سيناله النبيّ صلّى الله عليه وآله. وثانيهما: الإطلاق وعدم التحديد في ماهيّة المقام والحمد؛ ممّا جعلهما لا يمكن الإحاطة بهما، وهذا ما يُفهِم من أنّ المقام يفيد الإطلاق، لأنّ النكرة تعبّر عن الشياع والإطلاق[٣]، وأمّا تحديد المقام بالشفاعة فهو تحديدٌ لا موجب له لأنّ الشفاعة نوعٌ واحدٌ ممّا يتناوله المقام[٤].

والحيدري يرى أنّ لفظ (مقاماً) ورد نكرةً ودلّ على التعظيم فقط، وهو يجاري المفسّرين في تحديد المقام بالشفاعة، وقد تساءل قائلاً: «أمّا لأيّ شيءٍ يستحقّ النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله الحمد والثناء من الكلّ، وقد عرفت أنّ الثناء لا يكون إلّا إذا كان هناك فعلٌ استحسنه الكلّ[٥] وانتفع به الجميع؟ هنا اتّفقت كلمة المفسّرين ودلّت الأخبار الصحيحة الواردة من طرق الفريقين: أنّ ذلك لأجل مقام الشفاعة الكبرى...»[٦].

---

(١) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٢٠.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج٢١ ص٣١.

(٣) ينظر: اللمع في النحو: ص٧٤.

(٤) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٤٦٢؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٩ ص٨٨، إذ تابعه على رأيه.

(٥) هكذا وردت في المتن، والصواب: «كلّهم وما شابه» من دون (ال) التعريف لأنّها تعرّف بالإضافة وليس بـ(ال).

(٦) الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣١٩.

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الحيدري يميل إلى أنّ التنكير جاء لتعظيم مكانة المقام، المتمثّل عنده بالشفاعة، لهذا يكون التنكير ـ عنده ـ للتخصيص وليس للإطلاق.

• ومن الألفاظ القرآنيّة التي وردت نكرةً (**رجال**) في قوله تعالى: ﴿**...وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ...**﴾ (الأعراف: ٤٦)[١]، فقد ورد لفظ (رجال) جمعاً نكرةً، وقد حصل اختلافٌ بين العلماء في التحديد الدلالي للّفظ. ولمّا كانت دلالة الاختصاص إحدى الدلالات التي يعبّر عنها الاسم النكرة[٢]، لهذا نجد أغلب المفسّرين بحثوا عن مصداقٍ يختصّ به الاسم النكرة (رجال)؛ فقال بعضهم ملائكةٌ بلباس رجالٍ، وقال آخرون: الأنبياء والصلحاء، وقيل: الشهداء، وقيل: فضلاء المؤمنين[٣]. و(رجال) جمعٌ مفرده (رجل) والمراد منه: الذكر من نوع الإنسان، خلاف المرأة، وأُريد به: صفةٌ. فهو يحمل معنى الكامل في الرجولة، ويعني به الشدّة والكمال[٤].

فمن هذا المنطلق ذهب الحيدري إلى أنّ النكرة في (رجال) لم يؤتَ بها للاختصاص وإنّما دلالتها أبعد من ذلك؛ إذ جيء بها للدلالة على الكمال وعلوّ المنزلة، فيقول في ذلك: «هذه الآيات لا تشير للذكوريّة بل إلى أفرادٍ بلغوا من المقام والمنزلة والدرجة الإنسانيّة مقاماتٍ عاليةً، وليس المقصود منها البعد الذكوري، بل المقصود الكمال الذي هو ذلك البعد المشترك بين الذكر والأنثى

---

(١) وينظر: التوبة: ١٠٨؛ النور: ٣٧؛ الأحزاب: ٢٣.

(٢) ينظر: معاني النحو: ج١ ص٣٧.

(٣) للوقوف على هذه الاحتمالات يراجع: فتح القدير: ج٢ ص٢٠٧ـ٢٠٨؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج٣ ص٣٣ـ٣٤؛ تفسير ابن أبي حاتم: ج٥ ص١٤٨٦؛ تفسير السمرقندي: ج١ ص٥٣٣.

(٤) ينظر: أساس البلاغة (ر ج ل): ص٢٦٢؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (رجل): ج٤ ص٧٥.

باعتبار وجود أمورٍ مشتركةٍ بين الذكر والأنثى، وهي الأبعاد المعنويّة والأخلاقيّة والقيميّة»[١].

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ (رجال) اسمٌ نكرةٌ جاء وصفاً لأناس عُرفوا بالمنزلة الرفيعة عند الله تعالى؛ لذا جاء التعبير بالنكرة ليصف تلك المنزلة. ثمّ إنّ هؤلاء المكرمين عنده تعالى لو لم يكن لهم منزلةٌ عظيمةٌ لمّا عبّر عنهم بهذه الصيغة، بل لعبّر عنهم بألفاظٍ أخرى، كأن يكون (قوم أو أُناس) أو غير ذلك، فالتعبير بتلك الصيغة دلّ على التعظيم والتفخيم لمكانة الموصوفين بالصيغة عند البارئ جلّ في علاه، وليس كما يعتقد كثيرون أن لا كرامة لهم عنده تعالى[٢].

خلاصة القول: إنّ صيغة رجال حملت معنيين ارتبطا في إيضاح دلالتها، **أوّلهما**: أنّها وصفت أناساً وصلوا إلى الكمال والتمام في الخلقة، وهذا الوصف وإنْ كان خاصّاً بذكور البشر، إلّا أنّه يشمل الجنسين على السواء وذكر الرجال للتغليب. **وثانيهما**: تعظيم الموصوفين بالنكرة (رجال) عند الله تعالى؛ إذ إنّهم بلغوا الكمال المطلوب عنده تعالى.

---

(١) المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٥١.

(٢) ينظر: الميزان: ج٨ ص١٢٣.

المبحث الثالث

المشترك اللفظي

يعدّ الاستعمال من القرائن المهمّة في إيضاح معنى اللفظ ومكانته، فقد قرّر علماء العربيّة أنّ الكلمة يكون لها من المعاني بقدر ما لها من الاستعمال، إذ إنّ كثرة الاستعمال تعدّ قرينةً مهمّةً من القرائن التي تُنبِئ عن وجود الاشتراك اللفظي بين الألفاظ[1].

إنّ المشترك اللفظي هو من أهمّ الظواهر الدلاليّة، إذ يقوم على دراسة المعنى، وقد كان محطّ عناية الدارسين من القدماء والمحدثين، فقد أطلق عليه القدماء (ما اتّفق لفظه واختلف معناه)، وقد ألّفت كتبٌ كثيرةٌ حوت معظم الألفاظ المشتركة، وقد حملت أغلب تلك الكتب عنوان (الوجوه والنظائر) فالنظائر اسم للألفاظ، أمّا الوجوه فهو اسمٌ للمعاني[2].

وقد وقف القدماء من علماء العربيّة من المشترك اللفظي موقفاً متبايناً بين مؤيّدٍ لإقراره في اللغة كالخليل وسيبويه والأصمعي وأبي زيد الأنصاري وغيرهم، وبين رافضٍ لإدراجه تحت هذا المفهوم، وملتمسٍ له تفسيراتٍ ترجعه إلى أبعد مدىً، أو تعدّه من المجاز. وتعدّ إشارة سيبويه في المشترك اللفظي من الإشارات الأولى، إذ قال: «اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحدٌ واتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين»[3]، فقد أشار إلى التعريف بظاهرة الاشتراك وإن لم يسمّها صراحةً، وفيما بعد تبعه

---

(١) ينظر: دراسات في فقه اللغة: ص٣٠١.

(٢) ينظر: فقه اللغة، للضامن: ص٦٦.

(٣) الكتاب: ج١ ص٢٤.

جملةٌ من اللغويّين، فقد ذكر ابن فارس أنّ الاشتراك معناه: «أن تكون اللفظة محتملةً لمعنيين أو أكثر...»[١].

أمّا المنكرون للاشتراك اللفظي والرافضون لوجوده، فقد كان على رأسهم ابن درستويه، فقد أنكره إلّا أن يأتي اللفظان على لغتين مختلفين. وقد تابعه على ذلك أبو علي الفارسي[٢]. وقد احتجّ المانعون للاشتراك من تنزيه اللغة عمّا يكون منشأ اللبس والتعمية، لأنّ غاية وضع اللغة هي الإبانة عن المعاني، ووضع اللفظ لمعانٍ متعدّدةٍ قلّما يفهم المعنى المراد منها، وبذلك يقع الإبهام وتحصل التعمية التي تسعى اللغة لإزالتها وكشف الستار عنها[٣].

وعلى الرغم من أنّه لا يمكن إنكار حصول التعمية والإبهام بوجود الاشتراك في اللغة، إلّا أنّ هذا القول لا يعدّ مبرّراً لنفي وجود الاشتراك، إذ لا يشترط فيما ينبغي أن يكون من جملة اللغة أن يكون محدّداً لأحوال المسمّى أو معيّناً للموصوف بحيث لا يصحّ لغيره[٤].

والحقّ: أنّ المشترك اللفظي وإن أنكره جملةٌ من الأعلام إلّا أنّه حقيقةٌ لا مناص منها، إذ إنّه لم يكن ممّا تفرّدت به العربيّة عن غيرها من اللغات الأخرى، بل إنّ اللغات الأخرى عرفت هذه الظاهرة، إلّا أنّ ممّا اختصّت به العربيّة عمّن سواها كثرة ورود ظاهرة الاشتراك فيها[٥].

وقد أحصى الدارسون عدّة أسبابٍ لحدوث ظاهرة الاشتراك، ومن بينها: اختلاف المستويات الدلاليّة في اللهجات العربيّة، ومنها: أنّ اللفظ استعمل

---

(١) الصاحبي: ص٤٥٦.

(٢) ينظر: في اللهجات العربيّة: ص١٦٦ـ١٦٧؛ دراسات في فقه اللغة: ص٣٠٣.

(٣) ينظر: المزهر: ج١ ص٣٦٩.

(٤) ينظر: وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص٣٥١.

(٥) ينظر: دراسات في فقه اللغة: ص٣٠٢.

لمعنىً ثمّ استعير لمعنىً أخر، وكثر استعماله في المعنى الثاني حتّى غلب وأصبح فيها بعد يعبّر عن المعنيين معاً. ومن الأسباب المهمّة عامل الاستعمال المجازي في اللغة؛ فاللفظ استعمل لمعنىً في الحقيقة ولمعنىً آخر في المجاز لوجود القرينة الدالّة ثمّ نسيت القرينة الصارفة للمجاز وأصبح يعبّر عن المعنيين على نحو الحقيقة[١].

لم تكن ظاهرة الاشتراك تحظى بعناية اللغويّين وحسب بل إنّ الأصوليّين كان لهم موقفٌ في استجلائها والتعريف بها، وإذا كان اللغويّون ذكروا تعريفاتٍ عدّةً للظاهرة وهي تتشابه إلى حدٍّ معيّنٍ، فقد عرّف الأصوليّون المشترك اللفظي وقد وضعوا قيوداً في انطباق التعريف على مصاديقه، اتّسم تعريفهم بالدقّة قياساً بتعريف اللغويّين له[٢]؛ فقد «حدّه أهل الأصول بأنّه اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين فأكثر، دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة»[٣]. فهم يرون أنّ المشترك هو لفظٌ تعدّد معناه في أصل وضعه، إذ إنّه يدّل على جملة معانٍ، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه لبعضها الآخر، ومثاله: (العين) فهو لفظٌ موضوعٌ لحاسّة البصر، وينبوع الماء والذهب وغيرها، بحيث تكون دلالته على معانيه المتكثّرة بالمستوى نفسه ولا يوجد معنىً أسبق من الآخر[٤].

وبهذا الفهم استطاع الأصوليّون التفريق بين المشترك اللفظي ومصطلحاتٍ أخرى كالمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز، فقد صرّح الغزالي بقوله: إنّ الأسماء المشتركة هي «الأسامي التي تُطلق على مسمّياتٍ مختلفةٍ لا تشترك في الحدّ

---

(١) ينظر: في اللهجات العربيّة: ص١٦٦ـ١٦٧؛ لغة قريش: ص٣٠٩؛ المشترك اللفظي في اللغة العربيّة: ص١٥٢ـ١٥٣؛ علم الدلالة، أحمد مختار: ص١٣٧.

(٢) ينظر: دراسات في فقه اللغة: ص٣٠٢.

(٣) المزهر: ج١ ص٣٦٩؛ وينظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص٦٨.

(٤) ينظر: المستصفى: ص٢٦ـ٢٧؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص٦٨.

والحقيقة البتّة، كاسم العين للعضو الباصر وللميزان، وللموضع الذي يتفجّر منه الماء، وهي العين الفوّارة، وللذهب، وللشمس...»[١]؛ فعلماء الأصول يشترطون أصل الوضع ودلالته على معانيه المتعدّدة بالدلالة نفسها، بخلاف اللغويّين الذين لم يشترطوا ذلك، فكأنّ الأصوليّين يجعلون السبق الزمني له تأثيره المباشر في تحديد الاشتراك اللفظي.

وقد وقف الحيدري عند مصطلح المشترك اللفظي، فهو يعدّ في العلماء القائلين بالاشتراك والمؤيّدين وقوعه في اللغة العربيّة عموماً وبضمنها النصّ القرآني، إذ ذكر في تعريفه بأنّه اللفظ الذي تعدّد معناه، ووضع لجميع المعاني من دون أن يسبق وضعه لأحدهما على وضعه للآخر؛ من باب التجوّز[٢].

فالحيدري من خلال تعريفه يتّضح أنّه يسير على نهج الأصوليّين، لأنّ المشترك عندهم مرتبطٌ باعتبارين؛ أحدهما: أصل الوضع؛ والآخر: حيثيّة الدلالة، فلو كان اللفظ يدلّ على الشيء بالحقيقة ويدّل على شيءٍ آخر بالمجاز فهو ليس من المشترك في شيءٍ[٣].

وإذا كان منكرو المشترك ينظرون إليه على أنّ وجوده في النصّ يؤدّي إلى تفتّت وحدة النصّ والتعمية وعدم الوضوح في إيصال المعاني، ومن ثمّ وجود المشترك يؤدّي إلى ضياع الهدف من وجود اللغة المتمثّل بإيضاح إيصال المعنى المطلوب[٤]، فإنّ الحيدري يرى خلاف ذلك؛ إذ إنّه يرى أنّ التعدّد في معاني اللفظ يؤدّي إلى التعدّد في معاني النصّ، وهذا التعدّد يعدّ مؤشّراً حقيقيّاً على

---

(١) المستصفى: ص٢٦.

(٢) شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٧٢.

(٣) ينظر: الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص١٨٤.

(٤) ينظر: وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص٣٥١؛ المشترك اللفظي في اللغة العربيّة: ص٨٢ـ٨٣.

أصل وحدة النصّ لا على تناثره، إذ إنّ النصّ بوحدته الكلّية يشتمل على معانٍ غير متناهيةٍ، وهذا التشظّي الظاهري في معاني النصّ هو توحّدٌ في رسم البناءات العلويّة للنصّ[١].

لقد رأى الحيدري ـ مستنداً إلى ثقافته الأصوليّة ـ أنّ المشترك يقسّم على قسمين: المشترك اللفظي، والمشترك المعنوي. فإذا كان المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الذي وضع بأوضاعٍ متعدّدةٍ لمعانٍ متعدّدةٍ، كما هو الأمر في لفظ العين مثلاً حيث وضع لمعنىً بوضعٍ، ثمّ وضع لمعنىً آخر بوضعٍ آخر، بحيث لا تشترك هذه المعاني إلّا في شيءٍ واحدٍ وهو اللفظ. أمّا المشترك المعنوي فهو المفهوم الذي وضع لمعنىً مشتركٍ بين موارد كثيرةٍ بوضعٍ واحدٍ، (كمفهوم الإنسان الذي يُحمل على زيد فيقال: زيدٌ إنسانٌ، ويحمل على عمرو بنفس المعنى الذي حُمِل به على زيدٍ)[٢] يتّضح أنّ الملاك في البحث اللغوي هو وحدة الوضع أو تعدّده؛ فإن كان اللفظ واحداً للفظٍ واحدٍ ومصاديقه في الخارج متعدّدةٌ فهو مشتركٌ معنويٌّ، وإن كان اللفظ واحداً والوضع متعدّدٌ فهو مشتركٌ لفظيٌّ[٣].

وممّا تجدر الإشارة إليه: أنّ السياق له أهمّيّةٌ كبيرةٌ في تحديد دلالة اللفظ؛ فالسياق قرينةٌ مهمّةٌ في معرفة الألفاظ المشتركة، لذا يعدّ المشترك اللفظي لا وجود له في واقع الأمر، إلّا في معاجم لغةٍ من اللغات، أمّا في نصوص هذه اللغة الذي يكون السياق له حاكميّةٌ على كشف معنى الألفاظ فتكون كلّ كلمةٍ لها معنىً واحدٌ من معاني المشترك اللفظي، نعم قد تعطي معاني أخرى إذا وضعت في سياقٍ آخر[٤].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٤٢٦؛ الدروس... شرح الحلقة الثانية: ج١ ص٣١٩.

(٢) شرح بداية الحكمة: ج١ ص٣٣.

(٣) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٧٢؛ محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٥٥.

(٤) ينظر: فصول في فقه اللغة: ص٣٣٤؛ دراسات في فقه اللغة: ص٣٠٦.

وقد لقي موضوع المشترك اللفظي في القرآن الكريم نصيباً من البحث والدراسة، فقد تعدّدت المدوّنات التي جمعت ألفاظاً قرآنيّةً لها أكثر من معنىً. وقد كان للحيدري موقفٌ واضحٌ وملحوظٌ من تلك المفردات التي كانت تمثّل الأشباه أو الوجوه التي تحمل معاني متعدّدةً يطلق عليها النظائر، ومن هذه الألفاظ لفظ (القدر)؛ وهو من (قَدَرَ يقدر) ويدلّ على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فالقدر يعبّر عن مبلغ كلّ شيءٍ، وقد حمل معاني أخرى منها الوسط؛ تقول: رجلٌ قدرٌ، وسرجٌ قدرٌ، بمعنى وسط، ومعنى الموافقة؛ تقول: جاء على قدرٍ، بمعنى: وافق الشيءُ الشيءَ، ويأتي بمعنى القتر؛ تقول: وقدّر عليه رزقه أي قَتَّر[1].

وقد رأى الحيدري أنّ القدر جاء استعماله كثيراً في القرآن الكريم عبر عشرات الآيات المباركة، وقد تفاوتت معانيه تبعاً لتنوّع الاستعمال وتأثير السياق في المفردة[2].

• فقد ورد القدر بمعنى التضييق، إذ ورد في قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ**﴾ (الفجر: ١٦)، فقدر بمعنى: ضيّق وشدّد عليه.

• وقد يأتي بمعنى التعظيم كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...**﴾ (الأنعام: ٩١)، فالآية المباركة تُنبئ أنّ المخاطبين لم يعظّموا الله تعالى كما ينبغي، لأنّهم عاجزون عن إدراك ذلك.

• ويأتي القدر بمعنى مبلغ الشيء ومقداره، على نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿**قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً**﴾ (الطلاق: ٣)[3]، فهو تعالى الخالق لكلّ شيءٍ، وما خلق شيئاً إلّا بمقدار، فهو مخلوقٌ على تمام خلقته ومبلغها وغايتها أي نهايتها[4].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة (قدر): ج٥ ص٦٢؛ أساس البلاغة (ق د ر): ص٥٩١.

(٢) ينظر: القضاء والقدر وإشكاليّة تعطيل الفعل الإنساني: ص٢٢.

(٣) ينظر في السياق نفسه: الرعد: ٨؛ القمر: ٤٩.

(٤) ينظر: دروس في التوحيد: ص٢٩٣ـ٢٩٤.

• وقد يأتي القدر بمعنى القضاء والحتم؛ من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾ (الأحزاب: ٣٨)، فقد حمل معنى القضاء الحتمي في أمر الله؛ إذ لا مردّ لذلك الحتم[١].

لقد رأى الحيدري أنّ القدر أوضح معانيه هو التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره، وما المعاني المتكثّرة إلّا نتيجة تأثير الاستعمال والسياق. ولعلّ تصريحه بوضوح معنىً للمفردة أكثر من المعاني الأخرى المختلفة يدلّ على أنّه وإن كان يصرّح بوجود المشترك اللفظي إلّا أنّه يرى فيه تضيّقاً؛ إذ إنّ المعاجم العربيّة يؤخذ عليها توسّعها في دعوى المشترك اللفظي، ولكنّ الواقع اللغوي يحكي خلاف ذلك؛ فكثيرٌ من الألفاظ لا تمتّ إلى المشترك اللفظي بصلةٍ، وهكذا يؤخذ على كثيرٍ من الباحثين الذين أسرفوا في توسيع دائرة المشترك اللفظي[٢].

وإذا كان اللفظ في حقيقته قد وضِع لمعانٍ متعدّدةٍ يستطيع أن يعبّر عنها، ومثال ذلك (العين) فإنّها وضعت لمعانٍ متعدّدةٍ بأوضاعٍ مختلفةٍ[٣] فإنّ قرينة السياق ـ كما يرى الحيدري ـ لها وظيفةٌ مهمّةٌ جدّاً؛ إذ تتجلّى في الكشف عن معانٍ أخرى ودوالَّ لا يحكيها اللفظ من دون معونة تلك القرينة[٤].

• ومن الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم: لفظ (**الوحي**). فالوحي في الأصل وُضع للإشارة السريعة، ولتضمّنه السرعة. قيل عنه: أمر وحي. ثمّ إنّه تضمّن دلالاتٍ متعدّدةً في القرآن الكريم[٥]. وقد رأى الحيدري أنّ لفظ (الوحي)

---

(١) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص١٥٣.

(٢) ينظر: من تجارب اللغويين في المجالات اللغويّة: ص٧٦؛ وفي اللهجات العربيّة: ص١٦٦؛ دلالة الألفاظ: ص١٦٧، وص١٦٨.

(٣) ينظر: علوم القرآن، أبو سنة: ص١١٠.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٦.

(٥) ينظر: مفردات غريب القرآن (وحي): ص٥١٥؛ الوجوه والنظائر في القرآن الكريم،

استعمل بمعانٍ متعدّدةٍ، وقد أجمل تلك الدلالات المتعدّدة لهذا اللفظ؛ ومنها[1].

١. الإشارة والإعلام الذاتي الفطري الموجود في جبلّة الأشياء، وقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾ (النحل: ٦٨).

٢. الإلهام النفسي والشعور الباطني والإلقاء في الروع، وهذا ما حصل لأمّ موسى عليه السلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ**﴾ (القصص: ٧).

٣. الوحي الرسالي؛ ومعناه: أن يكون الاتّصال غيبيّاً بين الله تعالى وبين عباده الذين اصطفى، وهو إمّا وحيٌ مباشرٌ بلا وساطة مخلوقٍ آخر كما في قوله تعالى: ﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى**﴾ (النجم: ١٠)، أو يكون وحياً بوساطة الملك جبرائيل عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ**﴾ (العنكبوت: ٤٥)، وهذا النوع من الوحي يدلّ على المعرفة الشهوديّة بين الأنبياء عليهم السلام وخالقهم جلّ شأنه.

ويعتمد الحيدري كثيراً على قاعدة حجّية ظاهر اللفظ القرآني في تحديد المشترك اللفظي، فقد يؤوّل بعضاً من دلالات اللفظة انسجاماً مع مكانة النصّ القرآني وما يحمل من تقديس للذات المتعالية.

• وفي بحثه للفظ (**البداء**) نجده يفرّق بين دلالتين للفظ من خلال موردين من موارد النصّ المبارك، ففي قوله تعالى: ﴿**وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾ (الزمر: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿**فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ**﴾ (طه: ١٢١)، نجده يصرّح هنا أنّ البداء من بدا يبدو بدواً وبداءً،

مقاتل بن سليمان: ص٦٠.

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٢٠٧ـ٢٠٨.

ومعناه: ظهر ظهوراً بيّناً، وظهور الأمر بعد أن لم يكن، والعلم بالشيء بعد أن لم يكن معلوماً؛ فيكون البداء بمعنى: العلم بالشيء، المسبوق بالجهل من صاحبه. وأمّا في قوله تعالى: ﴿**وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**﴾ (الزمر: ٤٧)، فالبداء هنا أيضاً بمعنى الظهور والاتّضاح لكن ليس كالبداء الأوّل المسبوق بالجهل، وإنّما يعني أنّه ظهر لله من المشيئة ما هو مخفيٌّ على الناس وعلى خلاف ما يحسبون[١].

عند مراجعة المعاجم اللغويّة نجدها تتّفق في أنّ البداء يحمل معنى الظهور وتغيّر الأمر، وبدا له في الأمر بداءً، بمعنى: نشأ له فيه رأيٌ جديدٌ[٢].

فالحيدري وإن كان موافقاً لَمَن تقدّمه من العلماء إلّا أنّه يرفض أن يكون البداء يحمل خصوصيّاتٍ تؤدّي إلى استحالة إطلاق المعنى اللغوي على الله تعالى، فهو يرى أنّ اللغة تتّفق في معنىً واحدٍ، بيد أنّ هناك اختلافاً في التطبيق والمصداق «فعندما يقال: زيدٌ بدا له في الرأي، معناه: ظهر له ما كان مخفيّاً عنه، أمّا عندما يقال: (برز عليٌ فبدا له من الشجاعة) فمعناه: ظهر من شجاعته ما كان مخفيّاً عن الناس... فالبداء المنسوب إلى الله جلّ شأنه إنّما هو بمعنى المثال الثاني»[٣]. وقد رأى النسفي (ت: ٥٣٧هـ) أنّ المراد من الآية المباركة في قوله تعالى: ﴿**...وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**﴾ (الزمر: ٤٧)، «...وظهر لهم من سخط الله وعذابه ما لم يكن قطّ في حسبانهم ولا يحدّثون به نفوسهم»[٤]، وبهذا يتّضح أنّ البداء حمل معنى الظهور، ولكن بما ينسجم والمعتقد التوحيدي من علم الله تعالى وقدرته غير المتناهية.

---

(١) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج١ ص٣٢٠ـ٣٢١.

(٢) ينظر: الصحاح (بدا): ج٦ ص٢٢٧٨.

(٣) التوحيد، للحيدري: ج١ ص٣٢١.

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٤ ص٥٨؛ ينظر: معالم التنزيل: ج٤ ص٨٢.

• ومن ألفاظ الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم لفظة **(الأذن)**، والأذن لغةً: الاستماع، وهو من أَذِن يأذن، يقال: رجل أُذنٌ وامرأة أُذنٌ أي يسمع من كلّ أحدٍ، ويأتي بمعنى الاستماع والعلم بالشيء؛ تقول: أذنت بهذا الشيء بمعنى: علمت، وآذنني بمعنى: أعلمني[1]. وقد وقف الحيدري عند لفظ (الأذن) الواردة في جملة نصوصٍ مقدّسةٍ من الذكر الحكيم، وقد حملت معاني متعدّدةً؛ من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ...**﴾ (التوبة: ٣)[2]، فقيل: إنّ الأذان في الآية المباركة بمعنى الإعلام، فآذنتكم أي أعلمتكم. أمّا قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ**﴾ (البقرة: ٢٧٩)، بمعنى كونوا على علمٍ[3].

ويأتي (الإذن) بمعنى إرادة الله وأمره؛ ففي قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ (النساء: ٦٤)، إذن الله تعالى بمعنى إرادته وأمره[4]. وفي قوله تعالى: ﴿**فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً**﴾ (الكهف: ١١) جاء الأذن يعبّر عن جارحة السمع المعروفة التي تُجمع على آذان، فيكون معنى الآية المباركة أنمناهم ومنعناهم من السمع، لأنّ النائم إذا سَمِعَ انتبه[5].

وقد يأتي الإذن بمعنى التوفيق أو الأمر، ففي قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ (آل عمران: ١٤٥)، إذنه تعالى بمعنى أمره أو توفيقه[6]. وقد

---

(١) ينظر: العين (أذن): ج٨ ص٢٠٠؛ معجم مقاييس اللغة (أذن): ج١ ص٧٥.

(٢) وفي المضمون نفسه ينظر: الأنبياء: ص١٠٩.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٣ ص١٤١؛ مجمع البيان: ج٢ ص٤٣٧.

(٤) ينظر: مفردات غريب القرآن: ص١٤.

(٥) ينظر: لسان العرب (أذن): ج٣ ص٣٥؛ زاد المسير: ج٥ ص٧٩؛ مجمع البحرين: ج١ ص٥٧.

(٦) ينظر: تفسير غريب القرآن: ص٥٢٩؛ معالم التنزيل: ج١ ص٣٥٩.

تطرّق الحيدري لكلّ هذه المعاني وأضاف: إنّ الإذن بمعناه اللغوي هو السماح بوقوع الفعل، وهو بهذه الدلالة يكون أعمّ من المعاني الأخرى التي ذُكرت، لذا فإنّ هذه المعاني التي ذُكرت تعدّ من لوازم السماح بوقوع الفعل؛ مثالها العلم والإرادة والأمر والتوفيق. كلّ هذه المعاني التي عبّر عنها لفظ (الإذن) معانٍ خاصّةٌ، أمّا الإذن فهو لفظٌ يحمل معنىً عامّاً وواسعاً[١].

نخلص للقول: أنّ الحيدري لم يكن نافياً للمشترك اللفظي للفظ الإذن وإنّما جاء مضيّقاً لمعانيه، فهو يرى أنّ الإذن له صفاتٌ وإيحاءاتٌ منها: العلم، والأمر، والتوفيق، فهو لو لم يكن عالماً لما سمح بوقوع الفعل، وهكذا إذا لم يكن آمراً.

وبهذا يتّضح أنّ الحيدري يناقش الألفاظ مناقشةً دقيقةً في استعلام معانيها.

• ومن ألفاظ المشترك اللفظي **(اليقين)**، فهو لفظٌ موضوعٌ في أصله اللغوي بمعنى إزاحة الشكّ ودفع الشبهة[٢]. وقد قُسِّمَ اليقين على درجتين: يقين السمع ويقين النظر، والقسم الثاني أعلى درجات اليقين[٣]. وهو كثير الورود في كلام العرب؛ من ذلك قول الأعشى[٤]:

وما بالذي أبصرته العيون ... من قطع بأسٍ ولا من يقن

وقد حكى القرآن الكريم مراتب ثلاثاً لليقين، **أوّلها**: يسمّى بعلم اليقين ويقصد بها اكتساب المعارف والحصول عليها عن طريق الوصول إلى العلوم والاستدلال بالبراهين العقليّة، أمّا **المرتبة الثانية**: فهي مرتبة (عين اليقين)؛ ومعناها: الحصول على المعارف والعلوم بوساطة المعايشة والنظر؛ وبهذا تمثّل

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٦٩.

(٢) ينظر: العين (يقن): ج٥ ص٢٢٠؛ الصحاح (يقن): ج٦ ص٢٢١٩.

(٣) ينظر: غريب الحديث: ج١ ص٢٥٩.

(٤) ديوان الأعشى: ص٢٦١.

هذه المرتبة معاينةً ومعايشةً حضوريّةً لتلك العلوم. أمّا **المرتبة الثالثة:** فهي مرتبة (حقّ اليقين) ومعناها: المعايشة والشهود والوصول إلى اليقين الحقيقي نفسه. وهذا ما أوضحه قوله تعالى: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر: ٥ـ٧).

وقد رأى الحيدري أنّ لفظ (اليقين) إذا أطلِقَ في القرآن الكريم فالمراد به الصورة التحقيقيّة من العلم، بمعنى: علم اليقين المتمثّل بانطباع صورة العلم في ذهن العالم، ولكن قد ترد قرائن تحفّ بالنصّ فتصرف اللفظ إلى معانٍ أخرى، فمن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٥)، فاليقين في النصّ المبارك علمٌ بمعنى المشاهدة العينيّة لعالم الملكوت، فيكون اليقين بمعنى العلم الشهودي لعوالم الملكوت. أمّا في قوله تعالى: ﴿**وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ**﴾ (المدثّر: ٤٦ـ٤٧)، فقد حمل لفظ اليقين معنى الموت، لأنّ الموت يقوم بتحويل الإنسان من عالمٍ إلى عالمٍ آخر أكثر شهوداً[1].

• ومن بين الألفاظ التي تعبّر عن الاشتراك اللفظي ما ورد في قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣)، إذ رأى كثيرٌ من المفسّرين أنّ أهل الذكر هم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وهم مَن آمن من أهل الكتاب[2]، وحجّتهم في ذلك قرينةٌ حاليّةٌ، وأخرى مقاليّةٌ، فالحاليّة هي أنّ الآية المباركة دليلٌ على صحّة دعوة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله لأنّ قريشاً وكفّار العرب لا يصدّقون به صلّى الله عليه وآله وهم يعتمدون ويصدّقون

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٩١ـ١٩٣؛ الشاهد الآخر في سورة الحجر: ٩٩.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٦ ص٣٨٤؛ الكشّاف: ج٢ ص٤١١؛ تفسير الثوري: ص١٩٩؛ معاني القرآن، للنحّاس: ج٤ ص٦٨.

أقوال أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، لذا جاء النصّ المقدّس محتجّاً على الكفّار ومُعلِماً نبيّه الكريم صلّى الله عليه وآله بأن يجعل حجّته عليهم في إرجاعهم لأهل الأديان السابقة (اليهوديّة والمسيحيّة)، فإثباتهم أنّ الأنبياء عليهم السلام كلّهم بشرٌ يؤدّي إلى إثبات حجّته صلّى الله عليه وآله على خصومه المعاندين[١].

أمّا القرينة الأخرى ـ أعني اللفظيّة ـ فتتمثّل في سياق النصّ المبارك، إذ إنّ الآية اللاحقة للآية المباركة تصرّح بقولها: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ (النحل: ٤٤)، فالبيّنات والزبر تعبّر عن الكتب السماويّة السابقة للقرآن الكريم[٢].

وقد ذكر الحيدري هذا الرأي ثمّ أضاف: إنّ أهل الذكر يمكن أن يكون دالّاً على أناسٍ غير ما ذُكِرَ من خلال ملاك الرجوع، فعند رفع خصوصيّات المورد نجد أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام كانوا مرجعاً للأمّة، وبهذا يمكن أن يكون أهل الذكر لفظاً عامّاً يمثّل مشتركاً لفظيّاً يصحّ أن يصدق على كثيرٍ؛ ففي زمان النصّ تمثّل بأهل الكتاب، وبعد عصر النبيّ صلّى الله عليه وآله يتمثّل بأهل البيت عليهم السلام والصحابة الكرام، وفي الأزمنة الأخرى يمكن أن يصدق على العلماء الصلحاء الذين يُرجع إليهم لحلّ النزاعات بين الأمّة[٣].

إنّ الحيدري حينما رأى الاشتراك في (أهل الذكر) كان منطلقاً من الإطلاق في اللفظ، وهو في إطلاقه هذا يتّكئ على ما نُقِلَ عن الإمام جعفر بن محمد عليهما السلام في جوابه لَمَن سأله عن تفسير آيةٍ مباركةٍ وقد رأى فيها الاختصاص بمَن نزلت بهم من دون سواهم، فأجابه عليه السلام: «**...فلا تكوننّ ممّن يقول**

---

(١) ينظر: جامع البيان: ج٤ ص١٤٤؛ تفسير ابن زمنين: ج٣ ص١٤١.

(٢) ينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج١ ص٦٠٧.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٩٨ـ٩٩.

للشيء إنّه في شيءٍ واحدٍ»[١].

ولمّا كان مفهوم التطوّر الدلالي للّفظ في مراحل متعدّدةٍ يعدّ عاملاً من عوامل نشأة المشترك اللفظي، فاختلاف الأزمنة في استعمال المفردة يؤدّي إلى نشوء دلالةٍ جديدةٍ لها[٢]. وهذا ما استدلّ به الحيدري على جعل (أهل الذكر) عبارةً تدلّ على معانٍ متباينةٍ، لأنّها تعبّر عن معنىً عامٍّ، فهي وإن خصّصت في النصّ المبارك، فدلالتها على العموم جعل دلالتها تتغيّر؛ إذ أصبحت الآية المباركة تعبّر عن السائل وطالب الحقيقة، أمّا (أهل الذكر) فهو يعبّر عن المسؤول الذي يملك زمام أمور العلم والمعرفة. وبهذا الفهم أصبحت العبارة دالّةً على أكثر من مصداقٍ ومعنىً وانضوت تحت ظاهرة الاشتراك[٣].

وقد استدلّ الحيدري على صحّة ذلك بالمنقول من كلام النبيّ وأهل البيت عليهم السلام، من ذلك ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**إنّ القرآن حيّ لم يمت وإنّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا**»[٤]، فالحديث الشريف يؤسّس لقاعدةٍ قرآنيّةٍ أطلق عليها (قاعدة الجري) يقصد بها أنّ النصّ المبارك وما يحتوي من ألفاظٍ تُطبّق على ما يقبل الانطباق عليه من الموارد وإن كان المطبّق عليه خارجاً عن مورد النزول، إذ إنّ القرآن الكريم يبقى حيّاً وشاملاً لكلّ الأزمنة؛ فهو نصٌّ خالدٌ يتنفّس في كلّ عصرٍ[٥]، لذا فالتطوّر الدلالي يعدّ عاملاً مهمّاً ومؤثّراً في إيجاد

---

(١) الكافي: ج٢ ص١٥٦؛ بحار الأنوار: ج٧١ ص١٣٠.

(٢) ينظر: المشترك اللفظي في اللغة العربيّة: ص١٦٥.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٧٨.

(٤) مستدرك سفينة البحار: ج٨ ص٤٤٨؛ موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام: ج١٢ ص٨.

(٥) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٧١ـ٧٢.

الاشتراك في اللغة؛ فوجود معنىً جديدٍ يلائم العصر الحالي يُكوّن مع المعنى القديم مشتركاً لفظيّاً.

• ومن بين الألفاظ التي تعبّر عن ظاهرة الاشتراك اللفظي لفظ (وقع). فالوقوع في معناه المعجمي بمعنى السقوط؛ يقال: وقع يقع وقوعاً بمعنى: سقط الشيء من مكانٍ مرتفعٍ؛ ومنه قيل ليوم القيامة: (الواقعة) لأنّها تقع على الخلق فتغشاهم؛ ومنه مواقع الغيث، بمعنى: مساقطها[1]. فقد ورد لفظ (وقع) متعدّد الدلالة في القرآن الكريم. وقد ذكر الحيدري جملةً من تلك المعاني؛ منها:

١. معنى الثبات؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ١٠٠).

٢. معنى الإلقاء؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ...﴾ (المائدة: ٩١).

٣. معنى الحلول والوجوب، في قوله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ (الأعراف: ٧١)، ومثله قوله تعالى: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾ (يونس: ٥١)، بمعنى: حلّ ووجب عليكم.

٤. معنى الظهور، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١١٨)، أي: ظهر الحقّ وبانت دلائله الواضحة.

٥. معنى النزول، وذلك في قوله تعالى: ﴿...وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ...﴾ (الأعراف: ١٣٤).

٦. التحقيق، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...﴾ (النمل: ٨٢)، فالمقصود من الآية المباركة: إذا حقّ العذاب عليهم وتحقّق.

٧. ويأتي بمعنى القيام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ

---

(١) ينظر: العين (وقع): ج٢ ص١٧٦؛ معجم مقاييس اللغة (وقع): ج٦ ص١٣٣.

لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ (الواقعة: ١ـ٢)، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ (الحاقّة: ١٥)، والمعنى: ففي ذلك الحين قامت القيامة.

وقد رأى الزمخشري في (أساس البلاغة): أنّ لفظ (وقع) حمل معنى سقوط الشيء من مرتبةٍ لأخرى على نحو الحقيقة، أمّا المعاني الأخرى أمثال الحصول والإيجاد والظهور والنزول وغيرها فهي معانٍ عبّرت عن المعاني المجازيّة للّفظ فهي ليست على نحو الحقيقة[1].

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ هذه المعاني المختلفة أمثال (ثبت، ألقى، حلّ، وجب، نزل، حقّ، قام) جميعاً معانٍ عبّر عنها لفظ (وقع)؛ إلّا أنّ ما يلاحظ عليها أنّها معانٍ تقترب من معنى الموقعيّة، والموقع الذي دلّ عليه لفظ (وقع)، فهذه الألفاظ المتعدّدة وإن كانت مختلفة الدلالة إلّا أنّها لم تكن متقاطعةً مع المعنى المعجمي للفظ (وقع)، فهي تقترب من معنى اللفظ (وقع) المعجمي، وكلّ هذه الألفاظ جاءت على نحو الحقيقة لا المجاز[2].

وخلاصة القول: إنّ الحيدري يذهب إلى رأيٍ مهمٍّ ودقيقٍ وهو: أنّه يمكن إرجاع المعاني المتكثّرة للّفظ الواحد إلى جامعٍ قريبٍ بينها، فجعل المصاديق المتعدّدة من المعاني التي يمكن أنّ يعبّر عنها اللفظ. وعدم التدقيق في الأصل الجامع لتلك المعاني يعدّ غفلةً من المختصّين، إذ الأجدر بهم بذل الجهد في إيجاد الجامع المشترك بين تلك المعاني والأصل الذي تتفرّع منه؛ وبهذا العمل نصل إلى علم لغةٍ أكثر نفعاً، وتكون دائرة المشترك اللفظي أضيق[3].

فالحيدري وإن كان مقرّاً بوقوع المشترك اللفظي في اللغة، إلّا أنّه من

---

(١) ينظر: أساس البلاغة (و ق ع): ص٨٣٣.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٤٤.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص١٩٣.

المضيّقين له، وهو ينكر على المسرفين فيه، ويرى من المفيد أن نبحث عن الجامع المشترك بين المعاني المتعدّدة للّفظ الواحد للوصول إلى سرّ استعمالها لتعبّر عن تلك المعاني المتعدّدة.

• ومن بين تلك الألفاظ التي تعبّر عن الاشتراك اللفظي (**القضاء**)، فالقضاء من: قضى يقضي. فـ«القاف والضادّ والحرف المعتلّ أصلٌ صحيحٌ يدلّ على إحكام أمرٍ وإتقانه وإنفاذه»[1].

وقد كان للفظ القضاء معانٍ متعدّدةٌ بتعدّد الاستعمال؛ فقد قيل: إنّ «القضاء على أربعة أضرب: أحدها الخلق، والثاني: الأمر، والثالث: الإعلام، والرابع: القضاء [في الفصل بالحكم]. وقد قيل: إنّ للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستشهد على ذلك بقول يوسف عليه السلام: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١) يعني: فُرغ منه»[2]، وقد أوصله بعضهم إلى عشرة أوجه[3].

وبعد أن عرض الحيدري آراء مَن سبقه ثمّ صرّح أنّ هذه المعاني المتعدّدة أوضحُ دلالاتها البتّ والإمضاء، أمّا هذه المعاني المختلفة فهي ناتجةٌ من تأثير السياق، فهو المحرّك والمؤثّر في إعطاء اللفظ الواحد لمعانٍ متعدّدةٍ[4].

وإذا كانت لفظة (قضى) تأتي على معانٍ متعدّدةٍ ترجع كلّها إلى معنىً واحدٍ وهو الانقطاع في الشيء وتمامه[5]، فقد رأى الحيدري أنّ هذه المعاني المتعدّدة ماهي إلّا تنوّعاتٌ في مصاديق تلك الحقيقة أو ذلك المعنى الجامع للفظ القضاء؛

---

(١) معجم مقاييس اللغة (قضى): ج٥ ص٩٩؛ ينظر: القاموس المحيط (قضى): ج٤ ص٣٧٨.

(٢) تصحيح اعتقادات الإماميّة: ص٥٤؛ ينظر: التفسير الكبير: ج٤ ص٢٩.

(٣) ينظر: التوحيد، الشيخ الصدوق: ص٣٨٥ـ٣٨٦؛ المصباح للكفعمي: ص٣٤٥.

(٤) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص١٥٠ـ١٥١.

(٥) ينظر: لسان العرب (قضى): ج١٥ ص١٨٨.

فهي معانٍ متعدّدةٌ كلّها تحمل المعنى الحقيقي إلّا أنّها تحمل تعلّقاً بالمعنى الأصلي للفظ القضاء[١].

وبهذا يتّضح أنّ الحيدري يفصح عن منهجيّته في دراسة النصّ القرآني، إذ إنّه يعتني بالمفردة القرآنيّة ويعدّها حلقة وصلٍ مهمّةٍ في بيان المراد من النصّ القرآني، فالمفردة لها مدخليّةٌ في تركيبة الجملة وبنائها سواءً أكان ما تعلّق منها بالهيئة الجمليّة أم بمادّتها، إذ إنّها تمثّل الركن الأساس والملمح البارز في رسم الخطوط العامّة للبناء الجملي، وهي تمثّل السلّم المؤدّي إلى الهدف القرآني، والبناءات الأولى للنصّ، والأرضيّة الخصبة للتأمّل، والقاعدة المتينة لانطلاق العمل التفسيري، فعمق المفردة القرآنيّة يعدّ عمقاً للنصّ المقدّس[٢].

---

(١) ينظر: القضاء والقدر وإشكاليّة تعطيل الفعل الإنساني: ص٢٢.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٤٥٦ـ٤٥٧.

الفصل الخامس

السياق وأثره في الدلالة

مدخل في المفاهيم والإجراءات

المبحث الأوّل: أنواع السياق عند الحيدري

أوّلاً: السياق اللغوي (اللفظي)

ثانياً: السياق الحالي (المقامي)

المبحث الثاني: مظاهر السياق عند الحيدري

أوّلاً: دلالة (العموم والإطلاق)

ثانياً: دلالة (التقييد والاختصاص)

مدخل في المفاهيم والإجراءات

تحتلّ المفردة اللغويّة مكانةً كبيرةً في الدراسات اللغويّة، وقد عُرفت تلك الألفاظ بمعانيها المعجميّة التي حوتها كتب المعاجم اللغويّة، فما إن يطرق سمع المتلقّي مفردةٌ ما حتّى يُستدعى في خلده معناها الملازم لها عن طريق الدلالة الالتزاميّة بين اللفظ ومعناه؛ إذ إنّ ذكرها يحقّق سبقاً معرفيّاً متّفقاً عليه، إلّا أنّ هذه المفردة اللغويّة تخرج من طوقها المعجمي إلى فضاءاتٍ رحبةٍ تتمثّل في عمليّة التركيب؛ فالمتكلّم حينما يعمد إلى تكوين جملةٍ لغويّةٍ فإنّه يقوم بعمليّتين متكاملتين؛ ففي الأولى يُجري اختياراً في مفردات مخزونه اللغوي، وأمّا الثانية فيجري عمليّة تنظيم ما تمّ اختياره، بحيث يتلاءم هذا التنظيم مع النسق الذي يدور فيه الكلام[1].

إنّ الكلمة لها مكانةٌ مميّزةٌ في التركيب، فهي تكتسب معنىً يضيفه إليها التركيب يمكن أن يطلق عليه بالمعنى الداخلي، وهو المعنى الناتج عن وضع الكلمة في علاقةٍ مخصوصةٍ مع باقي الكلمات في الجملة، فمعناها تكتسبه داخل السياق، فالسياق هو الذي يحدّد قيمة الكلمة في أحوال ورودها في التركيب[2]؛ فإنّ «المعنى لا ينكشف إلّا من خلال تسييق الوحدة اللغويّة أي وضعها في سياقاتٍ مختلفةٍ»[3].

ولقد حظي السياق بأهمّيةٍ كبيرةٍ في الدراسات اللغويّة عند القدماء، إذ إنّه

---

(١) ينظر: البلاغة والأسلوبيّة: ص٣٠٥.

(٢) ينظر: دور البنية الصرفيّة: ص١٣٩؛ دقائق الفروق اللغويّة في البيان القرآني «أطروحة دكتوراه»: ص٣٦.

(٣) علم الدلالة، أحمد مختار: ص٦٨؛ ينظر: السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث النبوي (بحوث ومقالات): ص١٩٥.

«يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال المراد، وتخصيص العامّ، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالّة على مُراد المتكلّم؛ فمَن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته»[1].

وفي أهمّية السياق يقول عبد القاهر الجرجاني: «إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظٌ مجرّدةٌ، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وإنّ الفضيلة وخلافها، في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها»[2].

وجديرٌ بالذكر أنّ النظريّة السياقيّة من أهمّ نتائج البحث الدلالي الحديث، وقد انبثقت من أصولٍ غربيّةٍ، إذ ترجع جذورها للعالم الانجليزي (جون روبرت فيرث)، فقد أصبح اسمه يتبادر للذهن فور سماع كلمة سياق[3].

ولّما كان النصّ القرآني نصّاً معجزاً، وقد تعدّدت وجوه إعجازه، إذ عُدّ النظم أحد تلك الوجوه الإعجازيّة، بل عدّه بعض العلماء أبرزها، لذا مثّل السياق القرآني وجهاً من وجوه الإعجاز البياني للنصّ المبارك[4].

ولقد كان للحيدري عنايةٌ خاصّةٌ بالسياق، إذ إنّه وقف عند تعريفاته المتعدّدة سواءً أكانت التعريفات المعجميّة أم المعنى الاصطلاحي، فقد استقرأ كثيراً من أقوال اللغويّين، فوجد أنّ السياق لغةً له معانٍ عدّةٌ، ذكرها ثمّ استقرب منها ما رآه قريباً ورفض البقيّة. والمعاني هي:

١. السياق من: السوق، وساق الإبل يسوقها سوقاً وسياقاً، وسائق وسوّاق

---

(١) بدائع الفوائد: ج٤ ص٩؛ ينظر: البرهان: ج٢ ص٢٠٠.

(٢) دلائل الإعجاز: ص٤٦.

(٣) ينظر: وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص٩٩؛ الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، د. سلوى: ص٦٢.

(٤) ينظر: الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص١٦١؛ السياق القرآني والدلالة المعجميّة (بحوث ومقالات): ص٢.

وقد شُدّد للمبالغة[١]. وفي هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ**﴾ (ق: ٢١)، والمعنى: أنّه يحضر مع الإنسان ملكان، أحدهما يسوقه إلى المحشر، والآخر يشهد عليه بعمله[٢].

٢. السياق يأتي بمعنى: التساوق ومعناه التتابع، يقال: انساقت الإبل أي تتابعت، والمساوقة تعني: بعضٌ يسوق بعضاً[٣].

٣. وقيل: إنّ السياق بمعنى: المهر والصداق، يقال: ساق إليها الصداق والمهر سياقاً وأساقه، إذ إنّ أصل الصداق عند العرب الإبل وهي التي تساق، ثمّ كَثُرَ حتّى استُعمِل في الدراهم والدنانير[٤].

٤. وقد يأتي السياق بمعنى: نزع الروح، يقال: ساق بنفسه سياقاً بمعنى: نزع بها عند الموت، ويقال: فلانٌ بالسياق أي: النزع، إذ السياق هو نزع الروح[٥].

٥. وقد يأتي السياق بمعنى: المصير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ**﴾ (القيامة: ٣٠)، والمعنى: إلى ربّك المصير والمرجع[٦].

وبعد أن ذكر الحيدري المعاني المعجميّة للفظ (السياق) صرّح بترجيحه معنيين واستبعاده للمعاني الأخرى؛ إذ يقول: «والمعنى الثاني والخامس هما الأقرب للمعنى الاصطلاحي ـ كما سيأتي ـ وإن كان الأوّل ليس ببعيدٍ أيضاً، وأمّا الثالث والرابع فأجنبيّان عمّا نحن فيه»[٧].

---

(١) ينظر: الصحاح (سوق): ج٤ ص٢٤٩٩؛ معجم مقاييس اللغة (سوق): ج٣ ص١١٧.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج٤ ص٨.

(٣) ينظر: لسان العرب (سوق): ج١٠ ص١.

(٤) ينظر: القاموس المحيط (الساق): ج٣ ص٢٤٧.

(٥) ينظر: العين (سوق): ج٥ ص١٩٠.

(٦) ينظر: البحر المحيط: ج٨ ص٣٨١.

(٧) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٤.

والسياق يعرّف اصطلاحاً بأنّه «النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»[1]، فالسياق يعدّ بمثابة المرجع لفهم معنى الكلمة، فمن دونه لا يمكن تحديد معنى الكلمة مطلقاً[2]. فيمكن القول: أنّ السياق هو «كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالَّ أخرى، سواءً كانت لفظيّةً كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليّةً كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالةٍ في الموضوع»[3]. فأهمّ ما يجعل السياق مترابطاً هي ظواهر التركيب والرصف في النصّ، إذ إنّه لولاها لما كان للسياق أهمّيةٌ، ولكانت الكلمات المتجاورة غير آخذٍ بعضها بحجزة بعضٍ؛ فالسياق ينشأ من علاقاتٍ متبادلةٍ بين ألفاظ النصّ الواحد، إذ تجعل كلّ كلمةٍ منها واضحة الوظيفة في السياق[4].

يتّضح أنّ السياق ليس له حقيقةٌ خارجيّةٌ وراء نفس التركيب؛ إذ إنّه ليس مفردةً بعينها، وإنّه بناءٌ صوريٌّ يُقرأ من خلال النصّ بوجود التركيب، إلّا أنّه يحمل بالغ الأهمّية في التوجيه الدلالي للنصّ[5]، خلافاً لَمن رآه قرينةً شأنه شأن القرائن اللفظيّة الأخرى التي لا تتعدّى اللفظ[6].

إنّ النصّ القرآني ذو وجودٍ تركيبيٍّ؛ فهو يشكّل وحدةً متكاملةً، إذ إنّه ليس

---

(١) دور الكلمة في اللغة: ص٥٤ـ ٥٥؛ السياق والنصّ (بحوث ومقالات): ص٤.

(٢) ينظر: الدلالة والنحو: ص٣٦؛ أسلوبيّة البناء الشعري: ص٢٣١.

(٣) دروس في علم الأصول: ج١ ص١٠٣ـ١٠٤؛ ينظر: المعالم الجديدة للأصول: ص١٤٣.

(٤) ينظر: مناهج البحث في اللغة: ص٢٠٢.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٨؛ قضيّة المعنى في القرآن الكريم... دراسة في التأويل «رسالة ماجستير»: ص١٢.

(٦) ينظر: البحث الدلالي في تفسير (من وحي القرآن)، للسيّد محمّد حسين فضل الله «أطروحة دكتوراه»: ص١٦١.

مجرّد مفرداتٍ أو جملٍ، بل هو وجودٌ معنائيٌّ قائمٌ بدفّتيه، لذا فالسياق هو الطريق الأمثل للتقليل من الوقوع في أخطاء القراءة والفهم، إذ إنّ السياق يمثّل الانفهام للنصّ نفسه[١].

لهذا صرّح الحيدري أنّ «السياق قد يتحقّق في الآية الواحدة فيكون مفردةً أي: لفظاً مفرداً، وقد يكون آيةً تساق لفهم آيةٍ أخرى، فيكون السياق حاصل النظر بين الآيتين معاً، وقد يكون بلحاظ مجموع آيات السورة الواحدة، فيكون حاصل النظرة الشموليّة للسورة كوحدةٍ موضوعيّةٍ تشير إلى معنىً معيّنٍ، وقد يكون أوسع من ذلك بكثيرٍ، حيث يدور حول الوجود التركيبي للقرآن الكريم برمّته»[٢].

فممّا تقدّم يتّضح: أنّ السياق ـ كما يرى الحيدري ـ هو من مقولة التركيب، فهو يحمل مدخليّةً مهمّةً في صياغة النصّ. فالسياق وإن كان يعطي معنىً للمفردة، إلّا أنّه لا يتأتّى من دلالة المفردة وحسب، بل يستقي معناه من خلال التركيب. وهذا الرأي يخالف قول بعض الأصوليّين ممّن صرّح بأنّ السياق من مقولة المفردة لا التركيب، إذ يدلّ ـ عنده ـ على المعنى المفرد أو اللفظ المقدّر[٣].

فالسياق يمكن أن يقصد به ما يصاحب اللفظ ممّا يساعد على توضيح المعنى، وقد يكون هذا التوضيح بما ترد فيه اللفظة من الاستعمال، وقد يكون ما يصاحب اللفظ من غير الكلام مفسّراً للكلام[٤].

ولم يكتفِ الحيدري بما ذُكِرَ من تعريف السياق عند الأصوليّين، بل ذكر أنّ السياق يمكن أن يُعرّف بأنّه «البناء التركيبي للنصّ، يرتكز على مفردةٍ أو جملةٍ،

---

(١) ينظر: أجود التقريرات: ج١ ص٤١٤.
(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٠.
(٣) ينظر: أصول الفقه: ج١ ص١٨٤.
(٤) ينظر: في علم الدلالة: ص٦٣.

ووظيفته بيان المراد الجدّي للمتكلّم من خلال استعماله لمفرداتٍ وتراكيب بنحوٍ لا تفضي إلى غير مفاد السياق»[١].

وخلاصة القول: أنّ السياق له دورٌ كبيرٌ جدّاً في الكشف عن المعاني. فعند عودتنا لما كتبه الحيدري نجد أنّ لمفردة السياق حضوراً مميّزاً فيما تناوله من نصوصٍ قرآنيّةٍ، إذ إنّ المصاديق الكثيرة التطبيقيّة التي اعتمد عليها الحيدري في توضيح دلالتها على السياق، تكشف بوضوحٍ: أنّه لم يكن مهتمّاً بالسياق على المستوى النظري وحسب، بل تكشف تلك النصوص اهتمامه الجدّي والتطبيقي بالسياق القرآني بشقّيه اللفظي (السياق اللفظي)، والمقالي (سياق الحال).

وقد قسّم الحيدري السياق بصورةٍ عامّةٍ إلى ثلاثة أقسامٍ، مستعيناً بتقسيمات الأصوليّين والمناطقة، والتقسيمات هي:

(١) دلالة السياق الاقتضائيّة

قد ينظر اللغوي إلى النصّ اللغوي المقروء أو المكتوب فيجد فيه مفردةً أو أكثر، ربّما كانت غير موجودةٍ في النصّ إلّا أنّ المعنى العامّ يطلبها، فأحياناً يأتي الكلام وهو لا يشتمل على مفردةٍ أو أكثر يقتضيها معنى الكلام إلّا أنّها محذوفةٌ، فعند غضّ النظر عنها يحدث نوعٌ من الاضطراب أو سوء الفهم؛ فيتوجّب أن تكون تلك الكلمة أو مجموعة الكلمات حاضرةً في ذهن القارئ حتّى مع عدم وجودها في النصّ[٢]. وهذه الدلالة تُعرف بدلالة الاقتضاء؛ وسمّيت بذلك لأنّ العقل البشري يدركها من دون الاحتياج إلى نصب قرينةٍ خاصّةٍ للتدليل على مراده النهائي الذي يتمّ بتلك المفردة غير المذكورة[٣].

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٨.

(٢) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٧٦.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٦.

• ففي قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف: ٨٢)، فحوى الكلام: وأسأل أهل القرية وأهل العِير[١]. وقد قيل: إنّه مجازٌ قرينته العقليّة؛ إذ إنّ القرية لا تُسأل بل السؤال لأهلها، وعدّه بعضهم من الإيجاز الذي هو ضربٌ من ضروب البلاغة[٢]. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ الدلالة السياقيّة لا يمكن لها أن تقلب المعنى الحقيقي إلى مجازيٍّ؛ إذ يقول: «فالسياق أو الدلالة السياقيّة لا تقلب المعنى الحقيقي مجازيّاً، لأنّها لا تتعلّق بالمفردة كما عرفت، وإنّما بالمعنى التركيبي الذي يمثّل المعنى الحقيقي الجديد، وهذا المعنى أمرٌ آخر غير معنى المفردة»[٣]. فإنّ المسؤول هم أهل القرية لا القرية نفسها، والدلالة السياقيّة الاقتضائيّة عنده من فنون الإيجاز اللغوي غير المخلّ بالمعنى[٤]، وهذا الاقتضاء يرشدنا إلى محذوفٍ مفهومٍ في الجملة عقلاً لا يستقيم المعنى من دونه[٥].

• ومن موارد الدلالة السياقيّة الاقتضائيّة، ما جاء في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: ٢٣)، فالآية المباركة ذكرت مجموعة نساءٍ وصرّحت بحرمتها، إلّا أنّها لم تُعرّف المحرّم منهن. وقد قيل

---

(١) ينظر: الكشّاف: ج٢ ص٣٣٧؛ مجمع البيان: ج٥ ص٤٤٣.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٤ ص١٣٥؛ جواهر البلاغة: ص١٨٤.

(٣) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٧.

(٤) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٧٤.

(٥) ينظر: البرهان: ج٢ ص٢٧٤.

أنّ المقصود من التحريم تحريم نكاحهن، وقد صرّح الزمخشري أنّ حرمة النكاح متأتّيةٌ ممّا سبق من آياتٍ أخرى ـ قرينة خارجيّة ـ إذ يقول في ذلك: «تحريم نكاحهن لقوله ﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ ولأنّ تحريم نكاحهن هو الذي يُفهم من تحريمهن كما يُفهم من تحريم الخمر تحريم شربها»[١]. فهو يفهم تحريم النكاح من قرينةٍ منفصلةٍ خارجةٍ عن السياق اللغوي للآية؛ فقد حصل الرجوع إلى الآيات السابقة للآية محلّ البحث، ومنها قوله تعالى:﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٢٢)، ولكنّ الملاحظ أنّ الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها، لأنّها بصدد النهي عن نكاح ما نكح الآباء فقط، ولم تكن تتحدّث عن الأصناف الأخرى من النساء، أعني: الأخوات، العمّات، الخالات وغيرهنّ، لذا لم يكن الدليل صالحاً للاستدلال به.

أمّا الحيدري فهو يرى أنّ النصّ ـ بما هو ـ يدلّ على اقتضاء كلمةٍ أو مفردةٍ محذوفةٍ يتوجّب تحديدها، كأن تكون (الزواج بهن)، لأنّ جميع النساء المذكورات يحكم العقل بحرمة الزواج منهنّ، وجاءت الرسالات السابقة بالنصّ على ذلك. فالدلالة السياقيّة الاقتضائيّة تكون معتمدةً على النصّ المدروس نفسه، ولا تستند إلى نصٍّ خارجيٍّ آخر. وقد علّل الحيدري سبب اللجوء إلى دلالة الاقتضاء قائلاً: «أمّا سبب اللجوء إلى هذه الدلالة السياقيّة فربّما يكون ذلك من مقتضيات اللغة، كما هو الحال في القسم البيّن منها، وقد يكون ذلك من باب دعوة الناس إلى التفكّر والتأمّل في كلمات الله تعالى، كما هو الحال في المبيّنة»[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ

---

(١) الكشّاف: ج١ ص٥١٥؛ ينظر: فقه القرآن: ج٢ ص٨٠.

(٢) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٧.

وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٣)، فالآية المباركة تصرّح ظاهراً بأنّ الله تعالى هو المضلّ وهو الهادي للعباد. وقد وقع اختلافٌ في الدلالة السياقيّة للنصّ المبارك، فقيل: معنى الآية يضلّ مَن يشاء بالخذلان أو بالحكم عليه بالضلال، ويهدي مَن يشاء بالتوفيق وبالحكم عليه بالهداية[١]. وقيل: إنّ المراد يخذل مَن علم أنّه ليس من أهل الإسلام، ويكرم بالإسلام مَن هو أهلٌ لذلك[٢]. فما ذُكِر في تفسير الآية المباركة ـ وما لم يذكر ـ لم يكن ناظراً إلى سياق النصّ برمّته؛ فكأنّ الآية في ظاهرها تعبّر عن نظريّة الجبر للعباد التي قال بها مجموعةٌ من المسلمين، فالإنسان ـ على وفق هذه النظريّة ـ مخذولٌ من الله تعالى أو مهديٌّ، وليس بيده من أمره شيءٌ؛ فإذا كان الأمر كذلك ـ وليس كذلك ـ فلماذا يُسأل عن أمرٍ ليس له فيه من شيءٍ. لهذا رأى الحيدري أنّ الآية المباركة يجب أن يُنظر إليها نظرةً سياقيّةً متكاملةً.

ثمّ إنّ الأدلّة العقليّة والعقديّة تثبت عدالة الله تعالى، لهذا تكون الآية المباركة ـ عند الحيدري ـ تعبّر عن الدلالة السياقيّة الاقتضائيّة؛ إذ يقول في ذلك: «بحسب الأدلّة العقليّة التي تثبت عدله تعالى، وبأنّه لا يَظلم أحداً، يكون المراد هو: يُضلّ مَن يشاء (أن يَضلّ) ويهدي مَن يشاء (أن يَهتدي)، ولذلك قال في ذيل الآية: **﴿...وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**، إذ لا معنى لسؤالهم معاً إذا كان الهادي والمُضلّ لهم هو الله تعالى»[٣].

فدلالة الاقتضاء دلالةٌ يتوصّل لها من خلال سياق النصّ المبحوث نفسه وهي كثيرة الورود في كلام العرب، فمن ذلك ما ورد من قول النبيّ الأعظم صلّى الله

---

(١) ينظر: مجمع البيان: ج٦ ص١٩٥؛ الأصفى في تفسير القرآن: ج١ ص٦٦١.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي: ج٢ ص٢٨٩؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٢ ص٢٦٩.

(٣) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٧.

عليه وآله: «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**»[1]، فقوله (جار المسجد) يقصد به كلّ مَن سمع الآذان، والنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله لم يكن يقصد بطلان الصلاة في غير المسجد، فصلاة جار المسجد في غير المسجد مجزيةٌ بإجماع المسلمين، وإنّما الحديث محمولٌ على نفي الكمال للصلاة خارج المسجد. والمعنى: لا صلاة فاضلة كثيرة الثواب لَمَن لم يصلِّ بالمسجد[2]. فالنبيّ صلّى الله عليه وآله خاطب أناساً «ملمّين بأصول المحاورة العقلائيّة، فكان كلامه تامّاً تماماً، وكأنّه قال: لا صلاة كاملة الأجر إلّا في المسجد... إذن فدلالة الاقتضاء أمرٌ مقصودٌ للمتكلّم، وهذا القصد يكفي فيه الفهم العرفي أو التدليل العقلي القريب من الفهم العرفي»[3].

وبهذا تكون دلالة سياق الاقتضاء متوقّفةً على الاستدلال العقلي القريب من الدلالة العرفيّة، إذ يشترط تماميّة الكلام وصدقه على ذلك الاستدلال.

(٢) دلالة التنبيه

التنبيه والانتباه واحدٌ، وهو من: نبّه إلى الشيء. وهو يدلّ على ارتفاعٍ وسموٍّ؛ ومعناه: اليقظة والارتفاع من النوم أو الغفلة، ورجلٌ نبيهٌ، أي: شريفٌ في قومه[4]. أمّا دلالة التنبيه «فيراد بها تنبيه المخاطب إلى أمرٍ معهودٍ بينه وبين المتكلّم، أو بينه وبين شخصٍ أو أمرٍ آخر، كما لو كان وقت إفطار الصائم أو وقت شرب دواء المريض هو الساعة السابعة مساءً، فتقول له عند مجيء ذلك الوقت: دقّت الساعة السابعة»[5]. فالمتحدّث بقوله بدخول الوقت لم يكن يريد الحديث عن

---

(١) الحدائق الناضرة: ج١٧ ص٤٥.

(٢) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٧٧.

(٣) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٧.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة (نبه): ج٥ ص٣٨٤؛ لسان العرب (نبه): ج١٣ ص٥٤٦.

(٥) مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٧٧.

الوقت بما هو؛ وإنّما كان يلمّح للمخاطب للأمر المعهود بينهما والمرتبط بالوقت المحدّد والمعلوم. إنّ دلالة التنبيه واحدةٌ من أقسام الدلالة السياقيّة، وقد وردت في القرآن الكريم أقلّ من سابقتها ـ الدلالة الاقتضائيّة ـ وقد وقف الحيدري على فروقٍ جوهريّةٍ بين الدلالتين؛ إذ إنّ دلالة الاقتضاء يتوقّف فيها فهم النصّ على المحذوف أو المقدّر فتكون الدلالة متوقّفةً على المقتضي؛ بخلاف دلالة التنبيه فإنّ الجملة تكون صادقةً سواءً أكان هناك أمرٌ معهودٌ أم لم يكن، وسواءً أفهم المخاطب وتنبّه أم لا، فجملة (دقّت الساعة السابعة) جملةٌ صحيحةٌ ولها معنىً محدّدٌ بها، حتّى مع عدم تنبّه المخاطب للأمر المعهود[١].

• ومن أمثلة دلالة التنبيه ما ورد في قوله تعالى: ﴿...إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾ (الإسراء: ٢٣)، فالآية المباركة ذكرت أدنى الأدنى من أذيّة الوالدين فحرّمته، وهي بهذا السياق تنهى عن عقوق الوالدين، وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**أدنى العقوق أفّ، ولو علم الله أنّ شيئاً أهون منه لنهى عنه**»[٢]، وفي حرمة التأفّف وعدّه ذنباً وعقوقاً تنبيهٌ إلى حرمة ما هو أعظم من التأفّف[٣]. وهذا النوع من الدلالة يطلق عليه عند الأصوليّين بمفهوم الموافقة، ويقصد به أنّ المنطوق يدلّ على معنىً وأنّ المفهوم يعبّر عن معنىً موافقٍ للمنطوق، ويراد به التنبيه بالأدنى على الأعلى، فيكون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور، باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم[٤]. وبهذا يكون المنع من العقوق الأدنى المتمثّل بالتأفّف إلى ما هو أكثر من عقوق التأفّف.

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٨.

(٢) تفسير العياشي: ج٢ ص٢٨٥؛ تفسير القمي: ج٢ ص١٨.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٨.

(٤) ينظر: مائة قاعدة فقهية: ص١٨١؛ معجم لغة الفقهاء: ص٣٤٠.

(٣) دلالة الإشارة

والمراد منها: أنّ سياق النصّ يعبّر عن معنىً مقصودٍ، ويلزم ذلك المعنى المقصود أمر آخر غير مقصودٍ باللفظ لزوماً لا ينفكّ[١]، فالنصّ يحمل دلالتين؛ دلالة يتوصّل إليها من خلال الألفاظ المنطوقة تسمّى دلالة المنطوق، ودلالة أخرى تفهم خارج الألفاظ تسمّى دلالة المفهوم، وهي دلالةٌ تلازم دلالة المنطوق. وهذا التلازم يعبّر عنه بالدلالة الإشاريّة[٢]، التي تعرف عند المناطقة بالدلالة الالتزاميّة[٣].

والدلالة الإشاريّة ـ وإن لم ينطق بها ـ مقصودةٌ للمتكلّم؛ إذ يتمّ بوساطتها إثبات حكمٍ أو نفيه[٤]. ففي قوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً**﴾ (الأحقاف: ١٥)، توضّح الآية المباركة ما يستحقّه الوالدان من الرعاية والإحسان؛ لأنّهما تكفّلا الولد وربّياه، مع تضحياتهما الجسام وإيثارهما لأجل الولد[٥]. فهذه الدلالة متأتّيةٌ من المنطوق، إلّا أنّ النصّ فيه إشارةٌ خفيّةٌ يُفهم معناها من خلال مفهوم النصّ، وهي دلالة الآية ـ كما يصرّح الحيدري ـ على مدّة حمل الجنين وأقلّها ستّة أشهر، وهذه الدلالة مقصودةٌ عند المتكلّم استعمالاً[٦]. وأمّا قوله تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾ (البقرة: ٢٣٣) فالآية المباركة جاءت بـ«أمر

---

(١) ينظر: روح المعاني: ج٤ ص٤٤٤.

(٢) ينظر: اصطلاحات الأصول: ص٢٥٠.

(٣) ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص١٥٩ـ١٦٠.

(٤) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٧٨ـ٢٧٩.

(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٩ ص٢٧٥؛ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج١٦ ص٢٦٤.

(٦) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٩.

عُبّر عنه بالخبر للمبالغة، ومعناه الندب أو الوجوب، فيخصّ بما إذا لم يرتضع الصبيّ إلّا من أمّه أو لم يوجد له ظئرٌ[1] أو عَجَزَ الوالد عن الاستئجار، والوالدات يعمّ المطلّقات وغيرهنّ، وقيل يختصّ بهنّ»[2]، وتُعرف هذه الدلالة من خلال المنطوق (اللفظ). وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة إذا ضُمّت إلى الآية السابقة نتوصّل إلى دلالةٍ مفهوميّةٍ هي الدلالة الإشاريّة، ومفادها: أنّ الآية المباركة ـ بضميمة الآية السابقة ـ يعبّران عن أقلّ مدّةٍ للحمل، ومقدارها ستّة أشهر[3]، فلا يمكن أن يكون للجنين حياةٌ إذا ولد قبل هذه المدّة. فالآية من سورة الأحقاف أثبتت مدّة الحمل والإرضاع ثلاثين شهراً، والآية من سورة البقرة أثبتت مدّة الإرضاع بحولين كاملين، لذا تكون الدلالة الإشاريّة متأتّيةً من جمع دلالة الآيتين لتحكم بأقلّ مدّةٍ للحمل[4].

---

(١) ومعناه أخذ الولد الأجنبي - ليس ولدها ـ لأجل إرضاعه. ينظر: العين (ظئر): ج٨ ص١٦٧.

(٢) أنوار التنزيل: ج١ ص٥٢٤؛ ينظر: روح المعاني: ج٢ ص١٤٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٦٩.

(٤) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٨٠.

المبحث الأوّل

أنواع السياق عند الحيدري

أوّلاً: السياق اللغوي (اللفظي)

يعدّ السياق اللفظي أحد ركنَي نظريّة السياق، وهو الجانب الذي يتّكئ على النظام التركيبي للّغة من حيث تحديد معنى الوحدات اللغويّة اعتماداً على ما قبلها وما بعدها من ألفاظٍ؛ فهو السياق المعتمد على نسق الكلام في تحديد ماهيّة الألفاظ المراد دراستها[١]. فالسياق اللغوي هو الوعاء النحوي والبلاغي الذي جاءت فيه الكلمة أو العبارة، فيفهم معناها بالنظر إلى الأسلوب الذي يكتنفها مع مراعاة النظر إلى ما قبلها وما بعدها من الكلام[٢]؛ فهو لا ينظر إلى الكلمات كوحداتٍ منعزلةٍ، بل ينظر إلى الكلمة من خلال علاقتها بما قبلها وما بعدها. فالسياق اللغوي يعدّ خير معيّنٍ في تحديد معاني الألفاظ ولا سيّما تلك التي تحمل أكثر من دلالةٍ معجميّة[٣].

فالنصّ يتكوّن من وحداتٍ لغويّةٍ، وإنّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديد مضامينها إلّا بملاحظة الوحدات الأقرب التي تقع مجاورةً لها سواءً أكانت متقدّمةً عليها أم متأخّرةً. فمعرفة معنى الكلمة يتطلّب تحليل السياق الذي وردت فيه[٤]، فيكون السياق اللغوي معتمداً على البنية الداخليّة

---

(١) ينظر: مناهج البحث في اللغة: ص١٩٩؛ اللغة في الدرس البلاغي: ص١٢٠.

(٢) ينظر: السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث الشريف (بحوث ومقالات): ص١٩٥.

(٣) ينظر: السياق والنصّ (بحوث ومقالات): ص٨؛ السياق ومقتضى الحال في مفتاح العلوم (بحوث ومقالات): ص١٦٦.

(٤) ينظر: في علم الدلالة : ص٦٣.

للّغة والاعتماد عليه في تحديد معنى المفردة من دون الرجوع إلى العوامل الخارجيّة المستمدّة من المجتمع[١].

إنّ القرينة اللفظيّة التي يطلق عليها الأصوليّون القرينة المتّصلة، غالباً ما يكون لها حضورٌ مميّزٌ في سياق النصّ فتؤدّي دوراً ملحوظاً في معنى السياق العامّ[٢].

ولقد تنبّه دارسو القرآن الكريم على أهمّيّة السياق اللغوي في تحديد معاني النصّ القرآني، إذ جعلوا للسياق دوراً حاسماً في فهم النصوص وتحديد معاني الألفاظ وضبط دلالاتها[٣]. وقد كان للسياق اللغوي أثرٌ واضحٌ في فكر الحيدري عند تأمّله النصوص القرآنيّة، فهو يرى أنّ للسياق الأثر البالغ في تحديد معنى النصّ المقدّس؛ يقول في ذلك: «لا ريب في أنّ للسياق الأثر البالغ في تشكيل الصور النهائيّة والنتائج الأخيرة لمفاد النصّ، وبالتالي فإنّ النظم العامّ للمتن القرآني سوف يعتمد كثيراً موضوعة السياق. هذا من جهة النصّ، وأمّا من جهة قارئ النصّ فإنّه لابدّ له من مراعاة مدخليّة السياق في البناء الداخلي لمفاد النصّ، بمعنى: أنّ القراءة المنفصلة عن مراعاة السياق، ستكون قراءةً غير موفّقة»[٤].

وقد استعان الحيدري كثيراً في السياق اللغوي لتحديد معاني بعض الألفاظ الواردة في النصوص القرآنيّة.

• ففي قوله تعالى: ﴿**فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ**﴾ (محمد: ١٨)، رأى الحيدري أنّ لفظ (**الساعة**) في الآية المباركة ـ وآياتٍ أخر[٥] ـ يُراد منه (يوم القيامة) الذي يأتي الناس بغتةً، وأنّ

---

(١) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار: ص٦٨ـ٦٩.

(٢) ينظر: الدلالة السياقيّة عند اللغويّين: ص٥٣؛ منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٢٨.

(٣) ينظر: السياق القرآني والدلالة المعجميّة (بحوث ومقالات): ص٢.

(٤) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٩.

(٥) ينظر: الأعراف: ١٨٧؛ الزخرف: ٨٥؛ فصّلت: ٤٧؛ غافر: ٥٩؛ الحجّ: ٧؛ القمر: ٧٦؛

هذا اللفظ حمل معنىً واحداً لتأثير السياق به، إذ إنّ جميع الآيات المُتَحدَّث عنها، تتحدّث في سياقٍ واحدٍ وهو سياق الحشر الأكبر الذي وُعد به الخلق أجمعون، وبهذا يكون لفظ (الساعة) الذي يعبّر عن معانٍ معجميّةٍ متعدّدةٍ، حدّده السياق اللغوي وجعله أحد أسماء يوم القيامة. فالآيات المباركة مارّة الذكر، وإن تعدّدت حيثيّاتها إلّا أنّها تتكلّم سياقيّاً عن شيءٍ مشتركٍ هو يوم القيامة الذي يُعرف بحيثيّاته المتعدّدة[1].

• وفي قوله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، فسّر لفظ (**العهد**) بعدّة آراء؛ منها: الاستخلاف أو الإمامة[2]، والرحمة الإلهيّة. فـ(عهدي): رحمتي، إذ إنّ رحمته تعالى لا تنال الكافر[3]، وقد يأتي بمعنى الطاعة، والمعنى: لا ينال طاعتي الظَّلمة[4]. ولمّا كان الابتلاء يأتي بمعنى التكليف والقيام بالأوامر الإلهيّة[5]. فانطلاقاً من هذا المعنى للابتلاء، رأى الحيدري أنّ (العهد) يقصد به في الآية المباركة (الإمامة) دون سواها من المعاني المعجميّة، مستدلّاً برجحان هذا المعنى وضعف المعاني الأخرى بدلالة السياق اللغوي عليه. فالنبيّ إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء وتكليفه بالأوامر الإلهيّة استحقّ أن يُعطى الإمامة الإلهيّة، وقد طلبها عليه السلام لذرّيته بأسلوب الاستفهام المؤدّب، فجاء الجواب من الله عزّ وجلّ: أنّها لا تنال الظالمين، أمّا أهل الإيمان فمسكوتٌ

الكهف: ٢١.

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٢٣٤ـ٢٣٥.

(٢) ينظر: الكشّاف: ج١ ص٣٠٩.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص١١٨.

(٤) ينظر: تفسير مقاتل: ج١ ص٧٦.

(٥) ينظر: البحر المحيط: ج١ ص٥٤٥.

عنهم، فلو لم يكن العهد بمعنى الإمامة لما كان هناك جوابٌ بـ(لا ينال عهدي الظالمين)[1]. فالعهد يرتبط سياقيّاً مع لفظ (إماماً) فما رآه بعض المفسّرين من أنّ الإمامة المعطاة للنبيّ إبراهيم عليه السلام هي النبوّة[2]، فيكون العهد ـ عندهم ـ هو النبوّة؛ هذا الرأي يرفضه السياق ـ كما يرى الحيدري ـ والعلّة عنده أنّ مقام النبوّة يختلف عن مقام الإمامة، واللفظ يشهد على ذلك. وثانياً: إنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام وقع الابتلاء عليه وهو نبيٌّ، وأُعطي الإمامة وهو نبيٌّ؛ فالنبوّة سابقةٌ للإمامة عنده. ثمّ إنّ الابتلاء فيه معنى الشدّة لأنّه زيادة تكليفٍ، ولّما أنجزه النبيّ إبراهيم عليه السلام، كانت مرتبة الإمامة تثميناً لمكابدته المصاعب التي مرّ بها في التكليف. وبهذا يكون السياق اللغوي يحكم بأنّ العهد المراد من النصّ هو الإمامة وقد طلبها النبيّ إبراهيم عليه السلام لذرّيته ولم يطلب النبوّة، وأمّا المعاني الأخرى فهي ضعيفةٌ وأجنبيّةٌ عن السياق[3].

• وفي قوله تعالى: ﴿**لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ...**﴾ (الرعد: ١١)، فقد رأى أغلب العلماء أنّ **المعقّبات** هي الملائكة الذين يحفظون الإنسان، فإذا جاء القدر خلّوا بينه وبينه[4]. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ المعقّبات «من أبلغ معانيها وأقربها للوجدان وإمكان العمل: هي أنّها كلماتٌ خاصّةٌ يدعو بها العبد ربّه»[5].

إنّ المعنى الدلالي للفظ (المعقّبات) الذي يثبته الحيدري هو معنىً مأخوذٌ من دلالة اللفظ اللغويّة، ونجد له مصداقاً فيما ورد عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه

---

(١) ينظر: الاسم الأعظم: ص٩٢ـ٩٣.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ج٤ ص٤٥؛ تفسير العزّ: ج١ ص١٦٠.

(٣) ينظر: الاسم الأعظم: ص٩٣؛ الراسخون في العلم: ص٧٥ـ٧٦؛ بحث حول الإمامة: ص١٧٧ـ١٧٨.

(٤) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٣ ص٤٧٧؛ زاد المسير: ج٤ ص٢٣١.

(٥) الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص١٠٦.

وآله، وذلك في قوله: «...**يقول أحدكم إذا فرغ من صلاة الفريضة سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ثلاثين مرّةً؛ فإنّ أصلهن في الأرض وفرعهن في السماء، وهنّ يدفعن الهدم والحرق والغرق والتردّي في البئر وأكل السبع وميتة السوء والبليّة التي تنزل من السماء على العبد في ذلك اليوم، وهنّ المعقّبات**»(١).

• ومن الألفاظ التي وقف عندها الحيدري مستجلياً معناها من خلال السياق اللغوي الذي وجدت فيه: لفظة (**القول**) الواردة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (الأحقاف: ١٣)(٢)، فالآية المباركة امتدحت مجموعةً من المؤمنين الذين اتّصفوا بالثبات على عقيدتهم الحقّة والتمسّك بدينهم الحنيف، وقد رأى الحيدري أنّ القول المقصود في الآية المباركة هو: الاعتقاد الصحيح، والإقرار الخالص، والشهادة بانحصار الربوبيّة في الله تعالى وتوحّده فيها؛ فالقول الوارد لا يراد به مجرّد اللفظ، وإنّما الاعتقاد النظري الذي ينطلق منه الإنسان ليصل إلى الحقّ. وما يشهد على صحّة ذلك: السياق اللغوي؛ فالآية ذكرت الاستقامة مسبوقةً بـ(ثمّ) التي تفيد الترتيب مع التراخي فضلاً عن إفادتها العطف، وهذا يعني أنّ الإنسان أوّلاً يبدأ بالاعتقاد النظري الحقّ ويواظب عليه برهةً من الزمن، ثم بعد ذلك يكون هذا الاعتقاد وتلك الاستقامة نتيجةً لجعله محطّ عناية الله تعالى، وذلك بأن تنزل عليه الملائكة ويأتيه نصر الله تعالى(٣).

• وقد وقف الحيدري عند لفظ (**الذكر**) الوارد في جملة نصوصٍ من الذكر الحكيم؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ**

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٥ ص٥٣.

(٢) وينظر: السجدة: ٣٠.

(٣) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ص١٨٧ـ١٨٨؛ الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٥٩.

عَزِيزٌ﴾ (فصّلت: ٤١)، إذ رأى أنّ الذكر المقصود في الآية المباركة هو القرآن الكريم، وقد وصِف بهذا الوصف لأنّ القرآن الكريم حوى صفات الله تعالى وأسماءه الحسنى ووصف به ملائكته وأنبياءه، ولكون الذكر من أجمع الصفات في الدلالة على شؤون القرآن الكريم، لذا كان لفظ (الذكر) اسماً جامعاً لوصف الكتاب العزيز[١]. وقد جاء ذكر القرآن الكريم بعد ذكر آيات الله، وهو من ذكر الخاصّ بعد العامّ؛ للتنويه بخصال القرآن الكريم، وأنّه كتابٌ جديرٌ بأن يُتقبّل بالاقتداء والاهتداء به، لا الكفر والصدّ عنه[٢].

• وقد ورد لفظ الذكر في قوله تعالى: ﴿**...قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً * وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ...**﴾ (الطلاق: ١٠ـ١١)، إذ اختلف في المقصود بـ(**الذكر**)؛ فقيل: إنّه جبريل عليه السلام، إذ إنّه وصف بتلاوة آيات الله وذكرها، فكأنّ في إنزاله إنزالاً للذكر، ووصِفَ بالذكر ليكون شرفاً لَمن أُنزل عليه[٣]، وقيل: إنّ الذكر هو الشرف، فيكون المعنى: أنزل الله إليكم شرفاً[٤]. وقيل: إنّ (الذكر) المراد به هو الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله[٥]. وقيل: إنّ الذكر بمعنى الدليل، فيكون تقدير الكلام: أنزل إليكم دليلاً وأنزل رسولاً[٦].

أمّا الحيدري فلم يرتضِ تلك الآراء، ورأى أنّ الذكر المقصود به في الآية المباركة هو القرآن الكريم. أمّا دليله في صحّة ما ذهب إليه فهو أنّ السياق اللغوي يحكم بذلك؛ إذ إنّ القرآن الكريم مُتّفَقٌ عليه أنّه مُنزَلٌ من عند الله تعالى،

---

(١) ينظر: صيانة القرآن من التحريف: ص٢٨.

(٢) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٢٤ ص٣٠٥.

(٣) ينظر: الكشّاف: ج٤ ص١٢٣.

(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠ ص٣٩.

(٥) ينظر: تفسير مقاتل: ج٣ ص٣٧٤؛ جوامع الجامع: ج٣ ص٥٨٤.

(٦) ينظر: تفسير السمعاني: ج٥ ص٤٦٨.

ولهذا ذكر فعل الإنزال تأييداً لإجماع المسلمين؛ ولو كان الذكر يراد به الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله لكان المناسب أن يأتي لفظ الإرسال بدلاً من التنزيل؛ لذا يعدّ لفظ (أنزل) قرينةً لفظيّةً معتمدةً في صحّة أنّ المراد بالذكر هو القرآن الكريم وليس غيره[١].

وكثيراً ما يعتمد الحيدري على الدلالة اللغويّة للّفظ في تحديد ماهيّته؛ مستعيناً بالسياق اللغوي.

• من ذلك تحديده مفردة **(الإسلام)** في قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (البقرة: ١٣١)[٢]، فقد رأى جملةٌ من المفسّرين أنّ الله تعالى أخطر ببال خليله إبراهيم عليه السلام دلائل التوحيد المؤدّية إلى معرفة الإسلام الحنيف[٣]. وهذا يؤدّي إلى القول: إنّ الله تعالى أمر نبيّه الخليل عليه السلام الإيمان بنبوّة النبيّ محمّد والالتزام بما سيأتي به صلّى الله عليه وآله. وعلى وفق هذا التصوّر يكون معنى الإسلام هو المعنى الاصطلاحي من اللفظ، ومعناه: الاعتقاد الصحيح بدين النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله.

وقد رفض الحيدري هذا القول ورأى أنّ السياق لا يساعد على ذلك، وإنّما النبيّ إبراهيم عليه السلام أُمر بالانقياد والتسليم والخضوع لله تعالى، وبهذا يكون ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ الإسلام المأمور به الخليل عليه السلام هو الخضوع والانقياد، فتكون دلالة (أسلمت) المراد من الآية المباركة موافقةً للمعنى اللغوي، وليس الإسلام الاصطلاحي الذي يعني الدين الإلهي المعروف[٤]. والحيدري

---

(١) ينظر: صيانة القرآن من التحريف: ص٣٣.

(٢) وينظر: البقرة: ١٢٨.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ج١ ص١٦٣؛ المحرّر الوجيز: ج٥ ص٥٢؛ دقائق التفسير: ج١ ص٣٣٨؛ تفسير آيات من القرآن الكريم: ص٣٥.

(٤) ينظر: الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٥٩.

يرفض قول مَن قال: إنّ أسلم بمعنى: شهد بتوحيد الله تعالى أو أخلص توحيده تعالى[١]. لأنّ النبيّ إبراهيم عليه السلام عندما خوطب بهذا القول كان نبيّاً، فليس من العقل أن يكون النبيّ غير موحّدٍ ويُطلَبُ منه ذلك. وأيضاً السياق اللغوي للآية المباركة أثبت مكانة خليل الرحمن التوحيديّة، فهو عليه السلام أجاب بقوله (أسلمتُ لربّ العالمين) ولم يقل أسلمت للمصالح الموجودة في المتعلّقات. فيتّضح: أنّ الإسلام المأمور به النبيّ إبراهيم عليه السلام ليس هو التشهّد، فالأنبياء الكرام عليهم السلام يولدون على التوحيد ولا تتصوّر منهم شائبة شركٍ إطلاقاً. فتحصّل: أنّ الآية أرادت للنبيّ إبراهيم عليه السلام تحصيل الكمال الحقيقي والبقاء عليه، ونيل القرب الإلهي الذي يحصل من الخضوع والانقياد والتسليم والعبوديّة لله تعالى والتوجّه إليه بكلّ وجوده[٢].

• وفي قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾ (الطارق: ٩)، إذ ورد لفظ (**السرائر**) وهو جمعٌ مفرده (سريرة)، ومعناه: العمل الموصوف بالخفاء عن الآخرين. يقال: سريرته خيرٌ من علانيته، وأسررتُ الشيء: أظهرته، وأسررته كتمته؛ فالسرّ خلاف الإعلان[٣]. وقد رأى الحيدري أنّ الآية الكريمة عبّرت بـ(السرائر) ومعناها النوايا وهي جمع نيّةٍ، لأنّ السياق القرآني للآية المباركة يتحدّث عن يومٍ يكون فيه كشف اللثام عن المخفيّات. فالإنسان في هذه الدنيا يقوم بأعمالٍ، إلّا أنّه لا يحاسب على أعماله في الآخرة، بل يحاسب على النوايا التي يحملها؛ لأنّ يوم القيامة هو اليوم الذي يظهر فيه كلّ إنسانٍ على حقيقته، فإنّ الآية الكريمة لم تعبّر بلفظ (الأعمال) وإنّما عبّرت بـ(السرائر) التي هي الداعي الحقيقي الكامن وراء الأعمال وما انطوت عليه الضمائر؛ فيكون التمايز في الآخرة وفقاً للسرائر إمّا

(١) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس: ص١٩.

(٢) ينظر: الظنّ... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه: ص٦٠.

(٣) ينظر: العين (سرّ): ج٧ ص١٨٦.

بحسنها أو بقبحها؛ فضلاً عن ذلك فإنّ السياق اللغوي لا يستقيم إلّا بلفظ السرائر، لأنّ الأعمال هي ظاهرةٌ للعيان فلا ينسجم ذكرها مع وجود لفظ (تبلى) الذي يحمل معنى (تنكشف)، خلافاً للفظ (السرائر) المقصود به النوايا المخفيّة التي توافق لفظ الانكشاف وإماطة اللثام عمّا هو مخفيٌّ[1]. ويؤيّد هذا القول ما ورد عن النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّما الأعمال بالنيّات ولكلّ امرئٍ ما نوى**»[2]. فروح العمل وأصله: نيّته، فإن كانت نيّته صحيحةً فهو عملٌ مقبولٌ، وإن كانت غير ذلك فالعمل مرفوضٌ.

• وفي قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً...**﴾ (البقرة: ١٤٣)، فقد قيل في (الأمّة الوسط) أنّها الأمّة الإسلاميّة جميعاً وأنّ (**الوسط**) بمعنى العدل؛ وتقدير الكلام: جعلناكم أمّة عدلٍ[3]. ويبدو من خلال الاستقراء: أنّ هذا الرأي يحظى بمقبوليّةٍ؛ إذ نجد أنّ كثيراً من العلماء يصرّحون أنّ الأمّة الإسلاميّة هي الأمّة الوسط، وهي الأمّة التي تشهد على الأمم الأخرى، وأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يشهد على الأمّة الإسلاميّة التي هي تشهد على الأمم الأخرى. وبهذا تكون الأمّة الإسلاميّة ـ على وفق هذا الرأي ـ لها حظوةٌ ومكانةٌ عند الله تعالى؛ لأنّه جعلها رقيباً وشاهداً على الأمم الأخرى.

وقد رفض الحيدري هذا الرأي؛ فهو يرى أنّ السياق لا يحتمل ذلك؛ فالأمّة الإسلاميّة على صحّة دينها وأحقيّة معتقداتها وعلوّ شأنها، إلّا أنّها لم تصل تلك المرتبة التي تؤهّلها أن تكون شاهدةً على نفسها فضلاً على الأمم الأخرى؛ فلم تأتِ الآية المباركة لتشرّف المخاطبين بها، وإنّما جاءت لتكون تكليفاً في أعناق المخاطبين،

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٤٨؛ الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص١٤٤.

(٢) مسند أحمد: ج١ ص٢٥؛ صحيح البخاري: ج١ ص٢؛ سنن أبي داود: ج١ ص٤٩٠.

(٣) ينظر: تفسير مقاتل: ج١ ص٨٣؛ تفسير القرآن، للصنعاني: ج١ ص٦٠.

فتلك الأمّة يجب أن تكون شاهدةً على الأمم الأخرى، وأنّ الشهادة تستلزم من الشاهد أن يكون مخلصاً في اعتقاده وأنّه عارفٌ بأعمال المشهود عليهم وحقائقهم من السعادة والانقياد أو التمرّد والعصيان. وإذا كان من بين الشهود على الخلق الملائكة والزمان والمكان، فيتوجّب أن يكون الشهود من البشر على الخلق بتلك الدرجة من العلم والإخلاص والإحاطة؛ لذا فإنّ وصف (الأمّة الوسط) لا يمكن أن يكون مخصوصاً للأمّة الإسلاميّة بأجمعها[1]، بل هو لأناسٍ مخصوصين منها عُرفوا بورعهم وتقواهم وإحاطتهم العلميّة والشهوديّة، وهم أعلى رتبةً من البشر جميعاً وأدنى رتبةً من النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله؛ فالسياق من خلال قيوده التي وُجدت فيه، جَعلت عبارة (الأمّة الوسط) تعبّر عن الخصوص وليس عموم الأمّة، فضلاً عن ذلك نجد أنّ الشهادة مرتبةٌ عاليةٌ ومهمّةٌ ربانيّةٌ أوكلت إلى شخص النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله وإلى جملةٍ من هذه الأمّة الذين تمتّعوا بتقوىً قريبةٍ من تقواه صلّى الله عليه وآله، فقرنت وخصّت بهذين القطبين.

إنّ سياق القول يقوم بدورٍ أساسٍ في توجيه المتلقّي في تعيين المقصود بالخطاب. فتحديد الخطاب يعتمد على القرائن الداخليّة أو ما يطلق عليها القرائن المتّصلة، ويعتمد أيضاً على القرائن الخارجيّة (القرائن المنفصلة)؛ ففي قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ...**﴾ (يوسف: ٢٤)، ذُكِرَ لـ(البرهان الإلهي) تفسيراتٌ متعدّدةٌ لا يمكن الركون إليها، لأنّ السياق لا يرتضيها، ومقام النبوّة يرفضها[2]. وقد ذكر الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ): أنّ البرهان هو «حجّته الباهرة الدالّة على كمال قبح الزنا وسوء سبيله، والمراد برؤيته لها كمال إيقانه بها»[3]. وقد رفض الحيدري أن

---

(١) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها ومعطياتها: ص٣٢٧ـ ٣٢٨.

(٢) للتعرّف على تلك التفسيرات ينظر: تفسير مقاتل: ج٢ ص١٤٥؛ تفسير الثوري: ص١٤١.

(٣) روح المعاني: ج١٢ ص٢١٣.

يكون (البرهان) بمعنى الوصول لبعض العلوم الكسبيّة وامتلاكها؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون التعبير (بالعلم) وليس بـ(الرؤية)، ولمّا كانت الرؤية نوعاً من الإدراك يختلف عن العلم، لأنّها تعني الوقوف على حقائق الأشياء وبواطنها التي تؤول إليها، فهي نوع علمٍ خاصٍّ يطلق عليه بالعلم الحضوري اللدنّي[1] الذي لا يخالطه جهلٌ ولا يعتريه ريبٌ. فالتعبير بـ(البرهان) جاء ليدلّ على أنّه السلطان الذي يفيد اليقين وهو متسلطٌ على القلوب[2]. فالحيدري وإن لم يرفض أن يكون البرهان بمعنى العلم والحجّة، إلّا أنّه فرّق بين العلم الذي يورث الظنّ والاحتمال، والعلم الذي يوصل إلى اليقين، وهو العلم الكشفي الذي عند مجموعةٍ خاصّةٍ من الناس وليس الجميع.

إنّ العلاقات السياقيّة هي قرائن معنويّةٌ تفيد تحديد المعنى النحوي، وتقوم بدورٍ مهمٍّ في توجيه الدلالة للّفظ المراد معرفة دلالته[3].

• ففي قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ (الملك: ٢)، فرّق الحيدري بين المقصود بـ(**الموت**) في المعنى اللغوي الذي يفيد معنى ذهاب القوّة من الشيء وهو خلاف الحياة ومعناه انتفاؤها، وبين الموت بمعنى الانتقال[4]. أمّا الموت المقصود في النصّ القرآني ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ فليس العدم والفناء، بل معناه الانتقال من نشأةٍ إلى

---

(١) العلم الحضوري هو أحد أقسام العلم، ويقصد به حضور الشيء نفسه لدى العقل، وبخلافه العلم الحصولي (الكسبي) الذي يقصد به حصول صورة الشيء لدى العقل. ينظر: شرح كتاب المنطق: ج١ ص٥٤ـ٥٥.

(٢) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٦٢.

(٣) ينظر: اللغة العربيّة معناها ومبناها: ص١٩١.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة (موت): ج٥ ص٢٨٣؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (موت): ج١١ ص٢١٢ـ٢١٣.

نشأةٍ أخرى. وقد استدلّ على صحّة ما يذهب إليه، من خلال السياق اللغوي للآية الكريمة؛ إذ إنّ الموت لو كان يراد به العدم والفناء لما تعلّق بفعل الخلق المذكور؛ لأنّ فعل الخلق لا يتعلّق إلّا بالموجودات، أمّا المعدوم فلا خلق له أصلاً لأنّه عدمٌ؛ فإنّ السياق القرآني يثبت أنّ الموت أمرٌ وجوديٌّ شأنه شأن الحياة ومعناه الانتقال[1].

• وقد وقف الحيدري مستفهماً عن المراد بـ(**الوسيلة**) في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (المائدة: ٣٥)، فقد فُسّرت الوسيلة بمعنى القربة؛ والتقدير: واطلبوا إليه القربة، فتوسّلتُ إليه بمعنى: تقرّبت إليه[2]. وقد جاء ما يماثل هذا المعنى في كلام العرب وأشعارهم؛ من ذلك قول عنترة بن شدّاد[3]:

إنّ الرجـال لهـم إليك وسيلةٌ   إن يأخذوك فلجلجي وتخضّبي

أمّا الحيدري فقد رأى أنّ الوسيلة تحتمل غير ذلك، إذ إنّه فرّق بين الغاية والوسيلة، فالغاية ـ كما يرى ـ تتمثّل بالخالق جلّ في علاه أو التقرّب إليه، أمّا الوسيلة فيراها الطريق الموصل إلى الغاية المتمثّلة بالله تعالى والفوز بالقرب منه؛ لذا فهو يرى أنّ الوسيلة ليست الله تعالى ولا القرب منه، بل إنّ أصدق مصاديق الوسيلة التي تُوصل إلى الله تعالى تتمثّل بالنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله[4].

نرى أنّ الحيدري اتّكأ لتحديد ماهيّة اللفظ والوصول إلى رأيه على القرينة العقليّة بجانب القرائن اللفظيّة التي كثيراً ما يعتمد عليها الأصوليّون، وإلّا فالنصّ المبارك في ألفاظه لم يفصح عن الغاية، بل يأمر الناس باتّخاذ الوسيلة فقط.

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٣٥٨ـ٣٥٩.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٣ ص٥١٠؛ مجمع البيان: ج٣ ص٣٢٧.

(٣) ديوان عنترة ومعلّقته: ص١٦٤.

(٤) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٣٩ـ١٤٠.

إلّا أنّ التدقيق في النصّ يوضّح لنا أنّ رأي الحيدري مسوّغٌ ومقبولٌ، لأنّ الإنسان في حياته التكامليّة يستعمل الطرائق والسبل الموصلة إلى غاية الغايات المتمثّلة بالقرب الإلهي ليحقّق قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦).

ولعلّ ما يعزّز رأي الحيدري ما جاء في السياق اللغوي من عطفٍ في الآية الكريمة المتمثّل بفعل الأمر (جاهدوا) على فعل الأمر (ابتغوا)، إذ إنّه قرن تعالى طلب الوسيلة بطلب الجهاد، فإذا تحقّق هذا لدى العبد فهو يصل إلى الفلاح وإلى الغاية القصوى وهي معرفة الله تعالى ورضوانه، فهما طريقان موصلان إليه تبارك وتعالى.

ولمّا كان السياق هو المحدّد لمعنى المفردة، نجد تلك المفردة يختلف معناها باختلاف السياق الذي ترد فيه. وهذا يعني: أنّ السياق يمكن أن يعمّم معنى المفردة من خلال اختلاف السياقات التي وردت فيها. وهو ما يطلق عليه بـ(تعدّد الدلالة باختلاف السياق)[1].

• ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ لا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيّاً﴾ (مريم: ٤٤)، وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٠) وردت لفظة (**العبادة**)، والعبادة لغةً تعني الخضوع والتذلّل بقصد القربة، وهي لا تحسن إلّا لله تعالى مولى أعظم النعم[2]. أمّا العبادة الواردة في النصّين المباركين فهي عبادةٌ مسندةٌ إلى الشيطان؛ لهذا رأى الحيدري أنّها بمعنى الطاعة العمياء للشيطان على الدوام، إذ إنّ المُتحَدّث عنهم كانت عبادتهم الشيطان تتمثّل بطاعة أوامره والسير على خطواته[3].

---

(١) ينظر: الدلالة السياقيّة عند المفسّرين «رسالة ماجستير»: ص٢٨.

(٢) ينظر: مجمع البحرين: ج٣ ص١٠٥.

(٣) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٧٣.

• أمّا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠)، فالعبادة جاءت بمعنى الدعاء ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ والسياق اللغوي يقضي بذلك، لأنّ الله أمر بالدعاء في صدر الآية المباركة، فيعدّ أمره بالدعاء قرينةً على ذلك[1].

وقد وردت العبادة في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ (المؤمنون: ٤٧)، فـ(العبادة) الواردة في الآية المباركة ـ حسب رأي الحيدري ـ لم يرد بها الخضوع والتذلّل والاعتراف للمعبود على نحو الألوهيّة، بل أُريد بها: عاملون ودائبون في العمل، ممتثلون لأوامرنا؛ إذ من المُسلّم أنّ بني إسرائيل كانوا يعبدون الله تعالى، أمّا خدمتهم وعملهم تحت آل فرعون فقد كان بالقسر والقوّة، وليس بالاختيار[2].

نخلص إلى القول: أنّ مفردة (العبادة) وردت في مواضع متعدّدةٍ من القرآن الكريم، وكان لكلّ واحدةٍ منها معناها السياقي المختلف عن غيره، وأنّ هذا الاختلاف متأتٍّ من تأثير السياق اللغوي في توجيه معنى المفردة اللغويّة.

إنّ المتتبّع للنصّ المبارك يجد أنّ المفردة القرآنيّة تتّسم بالبلاغة والدقّة المتناهية في الدلالة على المعنى المراد والمقصد المطلوب؛ فالسياق وإن لم يكن يُنكَر فضلُه في تحديد معنى المفردة اللغويّة، إلّا أنّه لا يمكن له أن يمحو معنى المفردة أو يكون له تأثيرٌ في مسخ هويّتها، بل إنّ المفردة تحمل معاني معجميّةً متعدّدةً، فيأتي السياق ليحدّد ويثبت ويبرز أحد المعاني من دون سواها[3].

• ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ

---

(١) ينظر: الدعاء... إشراقاته ومعطياته: ص١٧٤.

(٢) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٣٧٣.

(٣) ينظر: خطرات في اللغة القرآنيّة: ص١٤؛ الدلالة السياقيّة عند المفسّرين «رسالة ماجستير»: ص٢٨.

يَعْمَهُونَ﴾ (النمل: ٤)، جاءت لفظة (**يعمهون**) لتعبّر عن التحيّر وعدم الاهتداء إلى طريق الحقّ؛ وقد رأى الحيدري أنّ (يعمهون) لفظٌ يحمل معنى العمى، إلّا أنّه ليس العمى الظاهري الذي يصيب العين، بل أُريد به عمى البصيرة، إذ إنّ الموصوف به أعمى عن رؤية الحقّ والاهتداء إلى الخير؛ والسياق القرآني يلمّح إلى ذلك، لأنّ عدم الاعتقاد بالحقائق الأخرويّة متأتٍّ من عمى البصيرة لا البصر[١].

إنّ المُستقرئ للقرآن الكريم يجد أنّ لفظ (العمه) ورد في سبعة مواضع[٢]، ولم يستعمل إلّا مع القلب ومرادفاته التي تحمل معنى الإدراك والبصيرة. إذن فورود (يعمهون) في النصّ المبارك، جاء ليعبّر عن الضلالة والتحيّر والتردّد الذي يعيشه فاقد البصيرة.

إنّ القرينة الداخليّة عنصرٌ مهمٌّ في تحديد معنى المفردة القرآنيّة؛ وقد عُرِفَ عن الحيدري استعانته بتلك القرينة كثيراً لتحديد ما يقصده النصّ من دلالةٍ.

• ففي قوله تعالى: **﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾** (فاطر: ١٠)، رأى الحيدري أنّ الدلالة السياقيّة لـ(**الكلم الطيّب**) هي الاعتقاد الصحيح الذي يمثّل الرؤية الكونيّة الصحيحة للإيمان، وهذا الاعتقاد يمثّل البعد النظري للإيمان، بقرينة وجود (العمل الصالح) الذي يمثّل البعد العملي للإيمان؛ فالاعتقاد الصحيح يُرفع لله تعالى ويكون مقبولاً عنده، بوجود العمل الصالح الرافع له. فالدين الصحيح والمرضيّ عند الله تعالى يتكوّن من شقّين: الكلم الطيّب الذي يمثّل الاعتقاد وهو الرؤية الكونيّة النظريّة للدين، والعمل الصالح الذي يمثّل التطبيق الصحيح لتلك الرؤى والاعتقادات[٣]. ويطلق على

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٣٨.

(٢) ينظر: البقرة: ١٥؛ الأنعام: ١١٠؛ الأعراف: ١٦٨؛ يونس: ١١؛ الحجر: ٧٢؛ المؤمنون: ٧٥؛ النمل: ٤.

(٣) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص١٦٩.

الشقّين في علم الكلام بالرؤية الكونيّة والإيدلوجيّة[١].

وقريبٌ من معنى الآية المباركة ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**العلم مقرونٌ بالعمل، فمَن علم عمل، ومَن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلّا ارتحل**»[٢]. فالنصّ المبارك يثبت التعالق والارتباط بين العلم والعمل، ومن قبله الآية المباركة أثبتت التواشج والارتباط بين الاعتقاد والعمل به.

إنّ وجود القرينة في السياق لها أثرٌ كبيرٌ في كشف المراد الجدّي من النصّ وتحديد المعاني التي يمكن أن تكون عامّةً ـ كما مرّ مسبقاً ـ فقد يكون اللفظ المبحوث عنه في السياق له معانٍ متعدّدةٌ معجميّاً، إلّا أنّ القرينة ووجودها تقوم بتخصيص معنىً واحدٍ بعينه. فـ(الولاية) مفردةٌ حملت معاني معجميّةً كثيرةً؛ منها: ابن العمّ، والحليف، والمعتق، ووليّ النِّعم، والقريب، والجار، والصهر، وكلُّ مَن ولي أمر أحدٍ، فهو وليّه[٣].

وقد كان لهذه المفردة حضورٌ واضحٌ في النصّ القرآني؛ يقول الحيدري: «إنّ اسم (الولي) يعتبر من الأسماء الرائجة قرآنيّاً، مادّةً واشتقاقاً، وتكاد أن تكون مناصفةً بين الاسم والفعل، فعددها الكلّي (٢٢٧) مورداً، وهذا ما يكشف عن عنايةٍ خاصّةٍ بموضوعة الولاية، فالدين بأسره مرهونٌ بها»[٤].

• ففي قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...**﴾ (البقرة: ٢٥٧)، على الرغم من أنّ لفظ (**الوليّ**) جاء عامّاً، فلم يكن معيّناً بالمراد، إلّا أنّ السياق اللغوي خصّص معناه وحدّده بالمراد، فيكون معنى (الولاية) معنى

---

(١) ينظر: دروس في العقيدة الإسلاميّة: ٢٨ـ٢٩.

(٢) الكافي: ج١ ص٤٤؛ شرح أصول الكافي: ج٢ ص١٣٦.

(٣) ينظر: العين (ولي): ج٨ ص٣٦٥؛ الصحاح (ولي): ج٦ ص٢٥٢٨.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٩٥.

خاصّاً ومحدّداً في ولاية الحكم والتصرّف والتدبير، أمّا المعاني الأخرى فهي معانٍ مدفوعةٌ عن اللفظ ولا يمكن أن تقبل بأيّ حالٍ، إذ إنّ السياق اللغوي لا ينطبق إلّا على معنى الحكم والتصرّف(١).

وقد كان للقرينة المقاليّة الدور الكبير في تحديد معنى (الولاية)، يقول الحيدري: «والذي يؤكّد ذلك هو القرينة اللفظيّة التي تحفّ النصّ، وهو قوله: ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ فالإخراج يقتضي القدرة على الحكومة المطلقة والتصرّف والتدبّر، وهذا ما لا خلاف فيه، كما أنّ ثبوته لله تعالى ممّا لا خلاف فيه»(٢).

يتّضح: أنّ المعنى المعجمي للفظٍ ما، له مدخليّةٌ في إضفاء دلالة اللفظ، إلّا أنّ السياق يكون الحاكم على تلك المعاني. فاللفظ الذي يحتمل أكثر من معنىً في المعجم، ليس له إلّا معنىً واحدٌ محدّدٌ في السياق.

وبهذا يكون السياق هو المرجع الذي يعتمد عليه النصّ، ولا يمكن فهم ذلك النصّ أو تحديد معاني ألفاظه إلّا بعد الرجوع إلى السياق.

ثانياً: السياق الحاليّ (المقامي)

لقد نُظِرَ إلى اللغة منذ الأزمنة القديمة على أنّها كائنٌ يشبه الكائنات الحيّة لا يمكن فصله عن المجتمع، فهي ترتبط بالمجتمع ارتباطاً وثيقاً، ولها وظيفةٌ اجتماعيّةٌ كبيرةٌ. وإنّ أهمّ ما يعوّل عليه في تجاوز المعنى الحرفي المباشر للّغة هو السياق، إذ قُسِّمَ السياق إلى: **أوّلاً**: السياق اللغوي المتأتّي من معاني المفردات والذي يطلق عليه بالسياق الداخلي، و**ثانياً**: سياق المقام أو الموقف التبليغي وهو السياق الخارج عن النصّ. وللسياق بقسميه، الأثر البالغ في تحديد الدلالة

---

(١) ينظر: آية الكرسيّ تفسيراً وتأويلاً: ص٧٧.

(٢) منطق فهم القرآن: ج٢ ص٤٠١.

اللغويّة؛ إذ لا يمكن الاستغناء عن أحدهما؛ فإنّهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ[١].

وسياق الحال يقصد به مجموعة المكوّنات الخارجيّة من أنشطةٍ واهتماماتٍ وقيمٍ وثقافةٍ وأحداثٍ وظروفٍ وملابساتٍ تصاحب النصّ وتحيط به. فهو يشمل كلّ ما يسلكه المشاركون في الموقف الكلامي، ويشكّل خلفيّتهم الثقافيّة[٢]. ويتكوّن سياق الحال أو سياق الموقف من عناصر ثلاثةٍ هي:

١. شخصيّة المتكلّم والسامع ومَن يشهد الحدث الكلامي ودور المشاهد في المراقبة أو المشاهدة.

٢. العوامل والأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة المختلفة المصاحبة للحدث اللغوي.

٣. أثر الحدث اللغوي في المشاركين كالإقناع أو التأثير أو الفرح وغيرها[٣].

وقد أطلق عليه د. تمام حسّان (المقام)؛ وهو يرى أنّ سياق المقام يضمّ المتكلّم والسامع والظروف والعلاقات الاجتماعيّة والأحداث الواردة في الماضي والحاضر والتراث والفلكلور والعادات والمعتقدات والتقاليد التي دأب عليها الناس[٤].

يعدّ عالِم المجتمعات البشريّة[٥] (مالينوفسكي) أوّل عالمٍ غربيٍّ توصّل إلى سياق الحال معتمداً عليه في معظم أبحاثه، ثمّ جاء بعده العالم الإنجليزي (فيرث) مستفيداً ممّا توصّل إليه سابقه في وضع النظريّة السياقيّة التي ترجمها

---

(١) ينظر: المفارقة القرآنيّة دراسة في بنية الدلالة: ص٣١؛ السياق والنصّ (بحوث ومقالات): ص١.

(٢) ينظر: وصف اللغة العربيّة دلاليّاً: ص١٠٢؛ الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى: ص١٧٠.

(٣) ينظر: السياق والنصّ (بحوث ومقالات): ص٨.

(٤) ينظر: اللغة العربيّة معناها ومبناها: ص٣٥٢.

(٥) الأنثروبولوجي.

الباحثون إلى (سياق الحال والمقام والموقف والسياق الثقافي)[(١)].

وجديرٌ بالاهتمام: أنّ النظريّة السياقيّة وإن كانت غربيّة المنشأ إلّا أنّ لها جذوراً عربيّةً أصيلةً، فقد ضمّ التراث اللغوي العربي شذراتٍ سياقيّةً كثيرةً لم تنتظم في نظريّةٍ متكاملةٍ، وقد غلب عليها الجانب التطبيقي، وخير دليلٍ عليها ما يطلق عندهم بمقتضى الحال؛ فلقد «كان البلاغيّون عند اعترافهم بفكرة (المقام) متقدّمين ألف سنةٍ تقريباً على زمانهم، لأنّ الاعتراف بفكرتَي (المقام) و(المقال) ـ باعتبارهما أساسين متميّزين من أسس تحليل المعنى ـ يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجةً لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة»[(٢)]. ولقد ذُكرت أنواعٌ متعدّدةٌ للسياق القرآني؛ منها: السياق المصحفي، وسياق التنزيل وسياق الموضوع، والسياق التاريخي، وسياق أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وغيرها[(٣)]، إلّا أنّ ما يجمع تلك الأنواع: أنّها تُضمّ تحت عنوانٍ جامعٍ هو سياق الموقف أو المقام.

إنّ السياق من حيث التأثير، يشمل كلّ العوامل التي تسهم في تحديد الدلالة، فإذا ما تمّ الاعتماد عليه والاعتداد به فسيؤدّي ذلك إلى رفع الإبهام عن النصّ المدروس، إذ إنّه أقدر المفهومات في ترجيح الدلالة المقصودة على غيرها. وقد عدّه علماء الأصول ذا أثرٍ تأسيسيٍّ لا ترجيحيٍّ في إنتاج الدلالة[(٤)].

ولقد كان للحيدري عنايةٌ خاصّةٌ بمفردة السياق؛ يقول في ذلك: «لا ريب في أنّ للسياق الأثر البالغ في تشكيل الصور النهائيّة والنتائج الأخيرة لمفاد النصّ، وبالتالي فإنّ النظم العامّ للمتن القرآني سوف يعتمد كثيراً موضوعة

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم اللغة: ص٣٢٠.

(٢) اللغة العربيّة معناها ومبناها: ص٣٣٧.

(٣) ينظر: السياق القرآني والدلالة المعجميّة (بحوث ومقالات): ص٢.

(٤) ينظر: دواعي احتماليّة الدلالة النحويّة في القرآن الكريم «أطروحة دكتوراه»: ص٢٣٩ـ٢٤٠.

السياق»[(١)]، فاللفظ في النصّ القرآني وإن كان له مدخليّةٌ وشركةٌ في تركيبة الجملة، إذ له مكانةٌ في التركيب القرآني، فهو لبنةٌ من لبنات البناء التركيبي، إلّا أنّه لا يمثّل هدفاً قرآنيّاً ولا يشكّل مقصداً تفسيريّاً بحدّ ذاته، أمّا الجملة القرآنيّة فإنّها تمثّل هدفاً قرآنيّاً ومقصداً تفسيرياً[(٢)].

ولّما كان السياق حاكماً على التركيب لذا وجدنا الحيدري يوليه مزيد عنايةٍ واهتمامٍ. وقد اتّخذ الاهتمام بالسياق عموماً وسياق الحال أو السياق الاجتماعي خصوصاً طرقاً متعدّدةً في نظر الحيدري، فمن هاتيك الطرائق الاهتمام بأسباب النزول، فأسباب النزول لها بالغ الأثر في فهم النصّ القرآني لكثيرٍ من الآيات المباركة، إذ ربط بينها وبين النظم الاجتماعيّة لوجود علاقةٍ كبيرةٍ بينهما؛ فسبب النزول يمثّل علاقة النصّ بالواقع، وأهمّيته متأتّيةٌ من خلال تزويده المتلقّي بالحقائق التي يطرحها بمادّةٍ جديدةٍ ترى النصّ استجابةً للواقع تأييداً أو رفضاً متمثّلةً بعلاقة الحوار والجدل بين النصّ والواقع[(٣)].

١. أسباب النزول

إنّ أسباب النزول يُقصد بها الحوادث التي تقع قبل نزول الآية القرآنيّة التي تتحدّث في موضوعها. وقد رأى الحيدري أنّ أسباب النزول ليست وظيفتها تفسيريّةً وإنّما وظيفتها الأساسيّة تطبيقيّةٌ، بمعنى: تحديد المصداق الأوّل الذي ينطبق عليه النصّ. وليس من الصحيح حصر النصّ بمصداقه الأوّل، إلّا إذا قامت عليه قرائن قطعيّةٌ على عدم إرادة غيره[(٤)].

---

(١) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٩.

(٢) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٨.

(٣) ينظر: مفهوم النصّ: ص٩٧؛ مباحث في علوم القرآن: ص١٢٩ـ١٣٠.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٨٧.

يتّضح: أنّ الآية المباركة قد تحمل أكثر من سبب نزولٍ، إذ إنّه يتّفق وقوع عدّة أشياء في عصر الوحي، وهذه الأشياء تتّفق في إشارةٍ واحدةٍ[١]، وأنّ التكثّر في أسباب النزول للآية الواحدة يكون القرآن الكريم هو الحاكم والمصحّح له، لأنّه المقياس المُعتمد في صدق تلك الروايات وفسادها، كما في قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى...﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فقد قيل في سبب نزولها أقوالٌ منها: إنّ المرأة من نساء الأنصار تكون مقلاةً، فتجعل على نفسها: إن عاش لها ولدٌ أن تهوّده. فلمّا أجليت النضير، كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندَع أبناءنا، فأنزل الله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[٢]. وقيل: إنّ الآية نزلت في أهل الكتاب خاصّة، على أن لا يجبروا على الإسلام[٣]. وقيل: إنّها نزلت في رجلٍ من الأنصار كان له ابنان متنصّران قبل مبعث النبيّ صلّى الله عليه وآله، قدما إلى المدينة في نفرٍ من النصارى يحملون الطعام، فلزمهما أبوهما وقال: لا أدعكما حتّى تسلما، فتخاصما إلى الرسول صلّى الله عليه وآله، فنزلت الآية المباركة[٤].

وقد رأى الحيدري ـ وفقاً لما ورد في أسباب النزول ـ أنّ سياق الآية المباركة يحكم بنفي الإكراه عن أهل الكتاب، فيكون الدين المقصود به هو الدين الإسلامي، فتصبح الآية المباركة بصدد نفي إكراه أهل الكتاب في الدخول بالدين الإسلامي[٥]، لأنّهم أهل دياناتٍ سماويّةٍ.

---

(١) ينظر: المدرسة القرآنيّة: ص٢٣٠.

(٢) ينظر: أسباب نزول الآيات: ص٥٢.

(٣) ينظر: تفسير السمعاني: ج١ ص٢٦.

(٤) ينظر: معالم التنزيل: ج١ ص٢٤٠.

(٥) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٢٦؛ آية الكرسيّ تفسيراً وتأويلاً: ص٨٩.

يتّضح: أنّ الاعتماد على أسباب النزول أفاد تخصيص الآية المباركة فأصبح لفظ (الدين) يحمل معنىً خاصّاً يراد به الإسلام، وأنّ النفي متوجّهٌ لأهل الكتاب لأنّهم أهل كتبٍ سماويّةٍ، فيكون الإكراه ـ حسب سبب النزول ـ جائزاً لغير أهل الكتاب. والملاحظ أنّ الآية المباركة إن كانت ذات معنىً عامٍّ، فحتّى مع تقييد المدلول القرآني ـ على وفق أسباب النزول ـ فهذا لا يعني أنّ الآية بقيت خاصّةً وفقاً لهذا التقييد، بل إنّها تفسَّر اعتماداً على سبب النزول من دون أن تنحصر بمفهوم سبب النزول فقط[1]. لذا رأى الحيدري أنّ الإكراه وإن حمل معنىً خاصّاً تمثّل بأهل الكتاب، إلّا أنّ هذا التخصيص لا يكون إلّا على نحو الجري والانطباق، فلا ينحصر مفهوم نفي الإكراه المطلق في مفردة الدين بأهل الكتاب، بل إنّ الآية تبقى عامّةً، فيكون النفي عن الجميع وإن كان أحد مصاديقه أهل الكتاب، وأمّا مفردة (الدين) فهي تحمل معنى الاعتقاد الصحيح، وهو معنىً عامٌّ وليس خاصّاً بالدين الإسلامي[2].

٢. المكّي والمدني

من المسائل المهمّة في الوقوف على السياق الحالي: الإلمام بمعرفة المكّي والمدني؛ فالتعرّف على المكّي والمدني يُسهّل عمل التعرّف على خصائص الأسلوب القرآني، وتحديد المعنى المناسب للمفردة القرآنيّة وللنصّ القرآني كلّه[3].

• ففي قوله تعالى: ﴿**قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ**﴾ (المدثر: ٤٣ـ٤٥)، قيل: إنّ الآيات المباركة صوّرت حال المستحقّين للعذاب لتركهم ما حدّد لهم الله تعالى في دينه الحنيف، فهم لم

(١) ينظر: المدرسة القرآنيّة: ص٢٣٢.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص٣٢٧ـ٣٢٨.

(٣) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن: ج١ ص١٩٧ـ١٩٨؛ المدرسة القرآنيّة: ص٢٥١.

يكونوا من المؤدّين الصلاة اليوميّة المكتوبة على ما قرّرها الشرع القويم، وإنّهم لم يكونوا ممّن يخرجون الزكاة المفروضة عليهم، لذا استحقّوا العذاب من الله تعالى[١]. وقد رفض الحيدري هذا الرأي مستنداً إلى قرائن خارجيّةٍ تعين في تحديد المراد من السياق القرآني، فهو يرى أنّ الصلاة التي ذُكرت في النصّ المبارك أُريد بها الخضوع والتذلّل والدعاء؛ وتقدير الكلام: لم نتوجّه إلى الله تعالى بالخضوع والتذلّل والعبوديّة. أمّا إطعام المسكين فيراد به في السياق: مطلق الإنفاق على المحتاجين، وليس المراد من الآية: الصلاة المفروضة، ولا الإنفاق الواجب كالزكاة[٢]. وقد استدلّ على صحّة ما ذهب إليه من «أنّ الآيات واقعةٌ في سورة المدثّر، وهي من السور النازلة بمكّة في بدء البعثة، كما ترشد إليه مضامين الآيات الواقعة فيها، ولم يشرّع يومئذٍ الصلاة والزكاة بالكيفيّة الموجودة اليوم»[٣].

لقد حظي موضوع المكّي والمدني بعنايةٍ كبيرةٍ عند العلماء، وقد وضعوا عدّة طرائق للتفريق بينهما؛ ومن بينها: استقراء الآيات القرآنيّة، والوقوف على الأسلوب القرآني، فـ«إنّ الآيات والسور وتجانسها الصوتي من خصائص القسم المكّي، وبعضها يرتبط بموضوع ومضمون النصّ القرآني، كقولهم مثلاً: إنّ مجادلة المشركين وتسفيه أحلامهم من خصائص السور المكّية، ومحاورة أهل الكتاب من خصائص السور المدنيّة»[٤].

أمّا أهمّية المكّي والمدني فتظهر بقوّةٍ في مجال الناسخ والمنسوخ؛ إذ هو من الموضوعات القرآنيّة التي يكون لها تأثيرٌ واضحٌ في توجيه السياق الحالي للآية

---

(١) ينظر: مجمع البيان: ج١٠ ص١٨٧؛ الأصفى تفسير القرآن: ج٢ ص١٣٧٥؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٤ ص٢٩٧.

(٢) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٠٦.

(٣) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٨٥.

(٤) علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: ص٧٧.

المباركة، ومن ثمّ فيعدّ قرينةً خارجيّةً في توجيه الآية أو مجموعة الآيات ذات الموضوع المشترك، فالنسخ: «هو رفع تشريعٍ ـ كان يقتضي الدوام حسب ظاهره ـ بتشريعٍ لاحقٍ، بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً، إمّا ذاتاً، إذا كان التنافي بينهما بيّناً، أو بدليلٍ خاصٍّ، من إجماعٍ أو نصٍّ صريحٍ»[1]. فمن الواضح أنّ الناسخ متأخّرٌ زماناً والمنسوخ متقدّمٌ، لذا يمكن أن يكون لموضوع الناسخ والمنسوخ تصوّراتٌ في ضوء المكّي والمدني، وقد حدّد الحيدري تلك التصوّرات بنقاطٍ أربعٍ هي[2]:

١. إمكان نسخ المكّي للمكّي، شرط تشخيص المتقدّم والمتأخّر.

٢. إمكان نسخ المدني للمدني، شرط تشخيص المتقدّم والمتأخّر.

٣. إمكان نسخ المدني للمكّي، بلا قيدٍ أو شرط.

٤. استحالة نسخ المكّي للمدني.

• أمّا الوجه التطبيقي للمكّي والمدني فيمكن تصوّره في قوله تعالى: ﴿**...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (النساء: ٢٤). فالاستمتاع هو الانتفاع من الشيء، والاسم منه: المتعة، ومنه: نكاح المتعة لأنّه انتفاعٌ، ومنه أيضاً: متعة الحجّ، وذلك بأن يضمّ عمرةً إلى الحجّ فذلك التمتّع[3]. وقد عبّرت الآية المباركة عن جواز عقد الزواج المنقطع، لأنّ التمتّع شرعاً يعبّر عن النكاح المنعقد بمهرٍ معيّنٍ إلى أجلٍ معلومٍ[4]. وهذا التفسير يتّكئ على روايةٍ نُقلت عن ابن عبّاس، إذ يقول: «كان الرجل يقدم البلدة ليس معه مَن يُصلح له ضيعته ولا يحفظ متاعه، فيتزوّج المرأة إلى قدر ما يرى أنّه يفرغ من حاجته فتنظر له متاعه وتصلح له

---

(١) التمهيد في علوم القرآن: ج٢ ص٢٦٧.

(٢) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٨٥.

(٣) ينظر: العين (متع): ج٢ ص٨٣؛ الصحاح (متع): ج٣ ص١٢٨٢ـ١٢٨٣.

(٤) ينظر: الكشّاف: ج١ ص١٥٩؛ جامع البيان: ج٥ ص١٧؛ تفسير السمرقندي: ج١ ص٣١٩.

ضيعته»[١]. وقد صرّح كثيرٌ من أعلام التفسير: أنّ الآية المباركة ـ أعني آية التمتّع ـ نُسخت، والناسخ لها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٥ـ٧)، فالآيات المباركة أمرت بالعفّة وحفظ الفرج واستثنت الأزواج وملك اليمين فقط، والمرأة بالعقد المنقطع ـ على وفق ما يراه هؤلاء ـ ليست واحدةً منهما، فهي خارجةٌ عن الحصر، إذ إنّها في عداد الأجنبيّة[٢]. وقد رفض الحيدري أن تكون آيات (سورة المؤمنون) ناسخةً لآية (سورة النساء)، وقد استدلّ في إبطال ذلك النسخ بقرينة المكّي والمدني، إذ إنّ علماء التفسير يجمعون أنّ (سورة المؤمنون) مكّيةٌ بالاتّفاق، أمّا سورة النساء فهي مدنيّةٌ بالاتّفاق. ولمّا كان المكّي متقدّماً على المدني؛ فكيف يُعقل أن يكون المتقدّم ناسخاً للمتأخّر؛ وبهذا يكون معرفة المكّي والمدني حدّد الدلالة السياقيّة وأوضح أنّ المجموعتين من الآيات كلٌّ يتحدّث عن موضوعٍ يختصّ به وليس بينهما وحدة موضوع[٣]؛ فضلاً عن أنّ الاستدلال بأنّ الآية المباركة ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ تخرج المرأة المتمتّع بها يعدّ استدلالاً باطلاً، لأنّ المعقود عليها بالعقد المنقطع زوجةٌ حقيقيّةٌ، شأنها شأن الزوجة الدائميّة؛ وكأنّ النصّ المبارك يريد القول ـ كما يرى الحيدري ـ: مَن اقتصر على زوجته بالدائم أو المنقطع، وعلى ما ملكته يمينه، يكون ممّن حفظ فرجه[٤].

تحصّل: أنّ معرفة المكّي والمدني لها فوائد عدّةٌ؛ ومن بينها: أنّه «قد يحتاج

---

(١) الدرّ المنثور: ج٢ ص١٣٩؛ الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج٢ ص٢١٠.

(٢) ينظر: العجاب في بيان الأسباب: ج٢ ص٨٥٨؛ الناسخ والمنسوخ: ص٣٣؛ نواسخ القرآن: ص١٢٤.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٨٦.

(٤) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٢٥.

ظهور الكلام ـ أيّ كلامٍ ـ وصفاً أو عرفاً إلى معرفة القرائن المفهمة، كالعلم بمكان الصدور، وزمانه، ومعرفة المخاطب بهذا الكلام، والجوّ الذي ورد فيه... فإذا عُرِفَ كلّ ذلك، ينعقد للكلام ظهورٌ في المعنى المقصود منه، ولعلّ القرآن الكريم لا يشذّ عن هذه الضابطة، فكثيراً ما يكون العلم بكون الآية مكّيّةً أو مدنيّةً، وبأنّها نزلت قبل الهجرة أو بعدها، قرينةً مبيّنةً للمعنى المقصود»[1].

٣. بيئة النزول وعصر الصدور

لا شكّ في أنّ للسياق الأثر الكبير في تشكيل الصورة النهائيّة لمضمون النصّ اللغوي؛ إذ إنّ سياق الحال متكوّنٌ من «مجموع الشروط الطبيعيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي يتحدّد بها ملفوظٌ أو خطابٌ. إنّها المعطيات المشتركة للمرسل والمتلقّي حول الحال الثقافيّة والنفسيّة والخبرات والمعارف لكلّ واحدٍ منها»[2].

وقد أطلق الحيدري على هذه الشروط المجتمعة والمتمثّلة بالاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة بـ(بيئة النزول) وعرّفها بقوله: «المراد من بيئة النزول مجموعة الظروف الاجتماعيّة والتربويّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي كان عليها عصر نزول القرآن الكريم. فكثيراً ما شكّلت هذه الظروف أسباباً حقيقيّةً لنزول النصّ»[3]؛ إذ إنّ القرآن الكريم نزل بأسلوبٍ هو قمّة الفخامة والقوّة والجلالة لبيئةٍ عُرفت بالتخلّف والشتات والتمزّق، وهدفه انتشالها من واقعها الذي تعيشه[4]. وقد صرّح القرآن الكريم بذلك الهدف الأسمى، إذ يقول: ﴿**الر كِتَابٌ**

---

(١) بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ص٢٨٩؛ ينظر: منهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر: ص١٦٨.

(٢) السياق ومقتضى الحال في مفتاح العلوم (بحوث ومقالات): ص١٦٦.

(٣) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٢٩.

(٤) ينظر: من بلاغة القرآن: ص١٨٦.

أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١)؛ فلكي يتّضح المقصود من النصّ المبارك يتوجّب الوقوف على تفاصيل تلك البيئة التي نزل بها النصّ.

• ففي قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سَائِبَةٍ وَلا وَصِيلَةٍ وَلا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٣)، حملت الآية المباركة جملةً من الألفاظ وهي (بحيرة؛ سائبة؛ الوصيلة؛ حام) يصعب الوقوف على المعنى المتكامل للنصّ من دون الوقوف على معانيها المقصودة في زمن نزول الآية المباركة، لذا قيل في سبب النزول: إنّ البحيرة من الإبل هي الناقة التي تنتج خمسة أبطن، أمّا السائبة وهي الحيوانات التي تترك سائبةً وتكون تحت تصرّف السدنة وخزنة الآلهة فيطعمونه لأبناء السبيل من الرجال خاصّة، ويطعمون منه آلهتهم المزعومة من الرجال خاصّة، أمّا الوصيلة فهي الشاة التي ولدت سبعة أبطن فإذا كان السابع ذكراً اشترك به الرجال والنساء، وإن كانت أنثى كان نتاجها للرجال خاصّة، فإن ماتت اشترك بها الجميع، أمّا الحام فهو الفحل الذي استُعمل للضراب وجاء منه عشرةٌ فيُترك ولا يُحمل عليه شيءٌ ولا يُركب ولا يُمنع من ماءٍ أو رعي[1].

فلا يمكن أن يتّضح المقصود من السياق القرآني إلّا بعد الرجوع إلى معاني المفردات وفقاً للبيئة آنذاك. وفي ذلك يقول الحيدري: «ومن الواضح أنّ مثل هذه الموارد لا يمكن فهمها بدقّةٍ دون توسّط بيئة النزول، فتلك الظروف والتقاليد والأعراف كانت سبباً حقيقيّاً في نزول هذا النصّ القرآني»[2]. وبعد فهم تلك المفردات يتّضح لنا سبب نفي الآية المباركة لذلك الجعل المدّعى على

---

(١) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عبّاس: ص١٠٢؛ الدرّ المنثور: ج٢ ص٣٣٧.

(٢) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣١.

الله تعالى؛ فالآية المباركة بمضمونها الإخباري أرادت أن تنهى المتلقّين للنصّ من التمسّك بتلك العادات السيّئة، فالسياق القرآني عبّر عن دلالة الذمّ للمشركين الذين شرّعوا في الدين ما لم يأذن به الله تعالى[١].

• ومن النصوص التي أوجب الحيدري الوقوف على بيئة نزولها قبل التدبّر في سياقها وتفسيرها، قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ**﴾ (التوبة: ٣٧) ولنا أن نسأل: ما النسيء؟ ولماذا هو كفرٌ، بل زيادةٌ في الكفر؟ وقد أجيب: بأنّ العرب تمسّكت بالأشهر الحرم الأربعة من ملّة النبيّ إبراهيم عليه السلام، وسمّيت حرماً لأنّه يحرم فيها القتل وسفك الدم، إلّا أنّهم ربّما احتاجوا إلى تحليل المحرّم لأغراضهم الشخصيّة، للغزو والحرب؛ فيقومون بتأخير شهرٍ محرّمٍ عالِمين بهذا التأخير عامدين فيه، لذا كان النسيء عبارةً عن تأخيرٍ، لكنّه تأخيرٌ مخصوصٌ بالأشهر الحرم[٢]. وقد نهت الآية المباركة عن النسيء المعمول به في الجاهليّة. وقد رأى الحيدري أنّ هذه الآية المباركة من الأمثلة التي يتعسّر على المفسّرين إدراكها من دون فهم ثقافة النزول[٣].

• كذلك في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ**﴾ (التكوير: ٨)، فقد كان معرفة السياق القرآني يتوقّف على المراد من لفظ (**الموؤودة**) التي يراد بها «الجارية المدفونة حيّةً، سمّيت بذلك لما يطرح عليها من التراب فيؤودها أي يثقلها حتّى تموت»[٤]. وقد تساءل الحيدري قائلاً: ما الموؤودة؟ ولِمَ قُتِلَت؟ وهذه التساؤلات كانت المدخل لمعرفة سياق الآية المباركة وأنّ تلك المعرفة لن تكون صحيحةً إلّا

---

(١) ينظر: تيسير الرحمن: ص٢٤٦.

(٢) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٣ ص٢٠٨؛ زاد المسير: ج٣ ص٢٩٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣١.

(٤) تفسير الثعلبي: ج١ ص١٣٩.

بعد الرجوع إلى بيئة النزول التي نزل بها النصّ المبارك[١]؛ إذ إنّ الوأد هي عادةٌ متّبعةٌ في الجاهليّة، وهي أفضع جنايةٍ ترتكب تحت ذريعة الدفاع عن الشرف والناموس وحيثيّة الأسرة الكاذبة، وبذلك تكون النتيجة ظهور بدعة وأد البنات وانتشارها حتّى أصبحت سُنّة المجتمع الجاهلي، ولفظاعتها جاء القرآن الكريم لإنكارها أشدّ الإنكار[٢].

• ومن بين الآيات التي تكون بيئة النزول قرينةً سياقيّةً مهمّةً في تحديد المعنى المراد منها، قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٥٨)، فجوّ الآية المباركة يتحدّث عن فريضة الحجّ وتأدية المناسك؛ والصفا والمروة جبلان معروفان من شعائر الله التي جُعلت معالم للعبادة فيتوجّب الطواف بهما[٣]. إلّا أنّ لسان الخطاب في الآية المباركة لا يدلّ على وجوب الطواف، إذ إنّ لفظ (جناح) لا يدلّ على أكثر من الجواز والرخصة في الطواف بهما[٤]. وقد صرّح أكثر المفسّرين بمشروعيّة السعي بين الجبلين إلّا أنّه وقع خلافٌ في وجوبه. فقد أثبت كثيرٌ منهم عدم وجوبه لموضع لفظ (جناح) وعدم دلالته على أكثر من الجواز[٥]. وقد رفض الحيدري أن يكون السعي بين الجبلين من الجواز والرخصة، بل إنّه من التعبّديّة الواجبة في الحجّ، أمّا دلالة الآية المباركة فقد رأى أنّ بيئة النزول ومعرفة سبب النزول يعدّ قرينةً كفيلةً بمعرفة المراد الجدّي من النصّ المبارك،

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣١.

(٢) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٨ ص٢٢٠.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢ ص٤٢؛ نور الثقلين: ج١ ص١٤٦.

(٤) ينظر: جوامع الجامع: ج١ ص١٦٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٢ ص١٧٨؛ كنز الدقائق: ج١ ص٣٨٥؛ تفسير السمرقندي: ج١ ص١٣٣.

فيقول في ذلك: «وهنا يتّضح لنا دور النزول المتمثّلة بسبب النزول، حيث كان على جبل الصفا صنمٌ يسمّى (أساف) وآخر على المروة يسمّى بـ(نائلة)، وقد كان المشركون إذا سعوا بين الصفا والمروة يتمسّحون بالصنمين، فلمّا أزيلا عن الجبلين، وجاء المسلمون للطواف بينهما، تحرّج بعض المسلمين بسبب ما كان يفعله عرب الجاهليّة في طوافهم من التمسّح، فنزلت الآية الكريمة لترفع المحذور الذي توهّمه البعض، فالآية الكريمة ليست بصدد بيان حكم الطواف، وإنّما بصدد رفع التوهّم والحرج الذي أحسّ به بعض المسلمين»[1].

تحصّل: أنّ معرفة بيئة النزول وسبب النزول أوضح الهدف الذي أُنزلت من أجله الآية المباركة وحدّد موضوعها، فهي لم تكن ناظرةً إلى تشريع الحكم، وإنّما واردةٌ لدفع توهّمٍ وقع في نفوس بعض المسلمين.

وينبغي التنبّه إلى أنّ التعرّف على هويّة المفردة القرآنيّة يعتمد بصورةٍ كبيرةٍ على معناها في عصر النصّ أو ما يطلق عليه بـ(عصر الصدور) ولحاظ خصوصيّة ثقافة ذلك العصر. فالتعرّف على لغة العرب لا يكفي في تحديد دلالة السياق، بل يحتاج إلى الوقوف على التطوّر الذي أصاب معاني المفردات، إذ إنّ هناك تغييراً نسبيّاً تفرزه الحقب المتعاقبة على المفردة[2].

• ففي قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً**﴾ (المرسلات: ٢٥)، يرفض الحيدري أن تكون الآية المباركة تحمل دلالة الحركة والدوران للأرض، لأنّ السياق القرآني لا يساعد على ذلك[3]. فلفظ (**كفت**) التي عبّرت عنها بعض المعاجم بمعنى السوق والإسراع في الشيء[4]، لم يكن اللفظ خاصّاً بالأرض

---

(١) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣١ـ٣٣٢.

(٢) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص١٣٢.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٨.

(٤) ينظر: الصحاح (كفت): ج١ ص٢٦٣؛ المعجم الوسيط (كفت): ج٢ ص٧٩١.

حتّى يقال بدلالة سرعتها ودورانها، وتكون الآية المباركة من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم لأنّها تصرّح بدوران الأرض، بل إنّ (كفات) الأرض بمعنى الجمع والضمّ، فظهرها للإحياء وبطنها للأموات[1]. ثمّ إنّ سياق الآية اللاحقة يؤدّي إلى إيضاح المراد من الآية محلّ البحث، فقوله: ﴿أَحْيَاءً وَأَمْوَاتاً﴾ (المرسلات: ٢٦)، يبيّن ـ كما يصرّح الحيدري ـ «بأنّ المراد هو كونها [أي الأرض] وعاءً لضمّ الأحياء والأموات، أمّا الأحياء فلكونها مساكن لهم، وأمّا الأموات فلكونها مقابر لهم»[2]. فالحيدري لا يريد القول: إنّ الآية المباركة لا تحمل إلّا دلالةً سياقيّةً واحدةً، وأن تُحصر دلالتها بتلك الدلالة لا غير، بل إنّه يرى إمكان تعدّد الدلالة السياقيّة للنصّ المدروس بشرط مقبوليّة اللغة لذلك، واستيعاب السياق الحالي للمعاني المطروحة.

٤. القرائن السياقيّة الأخرى

إنّ خصائص المتكلّم وطبيعة الخطاب تعدّ قرينةً خارجيّةً (منفصلة) وهي قرينةٌ سياقيّةٌ مؤثّرةٌ في سياق النصّ اللغوي، فقد رأى الحيدري في قوله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ...﴾ (المائدة: ٣)، أنّ النهي في الآية المباركة نهيٌ إرشاديٌّ لا مولويٌّ، ومعناه: أن لا موجب للخشية منهم بعد يأسهم، إذ إنّهم لا يستطيعون إلحاق الضرر بكم، وإنّما النفع والضرّ بيده تعالى، لهذا كان سياق الآية المباركة يحمل دلالة التهديد والوعيد لمَن يخشى الكفّار؛ فالنصّ ليس في معرض النهي الحقيقي بل في معرض الوعيد والتهديد، وليس في حالة الامتنان على المسلمين[3].

---

(١) ينظر: العين (كفت): ج٥ ص٣٤٠.

(٢) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٨.

(٣) ينظر: الشفاعة... بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها: ص٢٣٩.

وللقرينة العقليّة تأثيرٌ كبيرٌ في صرف ذهن المتلقّي لدلالاتٍ سياقيّةٍ تكمن خارج إطار اللفظ في النصّ، فقوله تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (يونس: ١٦)، يحمل جواباً بنزاهة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله عمّا رُمِيَ به من الكذب وادّعاء السفارة والنبوّة عن الغيب[١]، وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة تحمل دلالة التحدّي الإعجازي للقرآن الكريم على المنكرين له. فالقرآن الكريم تحدّى الكفّار والمشركين بجملة أمورٍ، ومن بين صور التحدّي تلك: ما حمله مضمون الآية المباركة. فالله تعالى تحدّى المنكرين بنفس النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله؛ فهو الإنسان الذي جاءهم بالرسالة السماويّة. وقد تضمّن الاستدلال على دلالة التحدّي الإعجازي للسياق الحالي في الآية المباركة على مقدّمتين ونتيجةٍ، وهو استدلالٌ منطقيٌّ، وخطواته هي:

١. إنّ الشخص الذي أعلن الرسالة باسم السماء ينتسب إلى شبه جزيرة العرب، وهي تعدّ أرضاً منغلقةً ومتخلّفةً عن ركب الحضارة، حتّى القراءة والكتابة بوصفها أبسط أشكال الثقافة كانت حالةً نادرةً في تلك البيئة.

٢. إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وُلد في مكّة وظلّ فيها طوال المدّة الزمنيّة التي سبقت البعثة، ولم يخرج عنها إلّا في سفرتين، فهو لم يطّلع على مصادر الفكر اليهودي أو المسيحي، ولم يتأثّر بأيّ حضارةٍ أخرى، ومع هذا فابن المجتمع القبلي المنغلق على نفسه، ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأةً لينادي بوحدة البشر كلّه. وابن البيئة التي جمعت ألواناً من التمييز والتفضيل على أساس العرق والنسب، ظهر ليحطّم كلّ تلك الألوان ويعلن أنّ الناس سواسية: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ**

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج١١ ص١١٩.

عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، لذا فالآية المباركة أضافت وجهاً من أوجه التحدّي الإعجازي، فالقرآن أعجزَ خصومَه من الداخل بما حمل من روعة البيان وبلاغته وتجديده في أساليب البيان المتعارفة عندهم، وأعجز خصومه في هذه الآية بأنّه نزل على رجلٍ ليس من العقل اتّهامه بالافتراء والكذب، لأنّه صلّى الله عليه وآله غير قادرٍ على ذلك، ولا يمتلك مقوّمات ومؤهّلات الافتراء[1]؛ فيكون سياق الآية المباركة دلّ على التحدّي الإعجازي بشخصه صلّى الله عليه وآله.

ومن الملاحظ أنّ الحيدري يستعين كثيراً بدلالة القرينة العقليّة في بيانه دلالة بعض السياق؛ ففي قوله تعالى: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾** (البقرة: ٣١) رأى الحيدري أنّ فهم معنى الآية المباركة متوقّفٌ على فهم بعض الألفاظ التي تحتويها الآية، ومن بين تلك الألفاظ: (**الأسماء**). فقد تعدّدت الآراء في معنى الأسماء، فقيل: هي أسماء الدوابّ أو هي أسماء الخلق أو أسماء المسمّيات[2]. وقد رفض الحيدري هذه التقديرات، وسبب رفضه أنّ السياق لا يساعد على ذلك، وقد استدلّ على تلك الأسماء بأنّها أسماءٌ إلهيّةٌ بأدلّةٍ عقليّةٍ؛ منها:

١. إنّ السياق القرآني أثبت أنّ العلم بهذه الأسماء أعطى آدم امتيازاً عن الملائكة، وبها استحقّ الاستخلاف من دونهم، وبهذا فلا يمكن أن تكون هذه الأسماء من المعلومات الحصوليّة؛ إذ لو كانت الأسماء كذلك، لكان للملائكة مكانة النبيّ آدم عليه السلام نفسها بعد تعليمهم تلك الأسماء.

---

(١) ينظر: الإعجاز بين النظريّة والتطبيق: ص١٥٩ـ ١٦٥.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي: ج١ ص٦٨؛ تفسير ابن زمنين: ج١ ص١٣٢؛ مدرك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٣٧.

٢. إنّ الأسماء لو كانت اللغات أو أسماء المعاني المتداولة فتكون الحاجة إليها إنّما هي لانتقال المعاني والمرادات بين الناس، والملائكة ذات كمالٍ أعلى وأشرف؛ فهي تطّلع على النوايا من دون الحاجة إلى ألفاظٍ، ولمّا كانت غير محتاجةٍ للألفاظ أصلاً فلا ميزة لآدم عليه السلام عليها.

٣. إنّ هذه الألفاظ التي ميّزت وشرّفت آدم على الملائكة أرفع من مكانة الملائكة أنفسهم، إذ إنّ الملائكة لم تستطع أن تصل إلى تلك الأسماء، مع علمها بشؤون الأرض والسماء، فيتّضح أنّ تلك الأسماء ليست أرضيّةً ولا سماويّةً، بل أرفع منهما.

٤. إنّ هذه الأسماء ليست من قبيل الأسماء العاديّة، وذلك لأنّ آدم ظلّ مميّزاً ومشرّفاً على الملائكة حتّى بعد إنباء الملائكة بها، فآدم مُعلَّمٌ من الله تعالى، وهو مُعلِّمٌ للملائكة.

٥. سياق الآية المباركة يثبت أنّ تلك الأسماء هي غيب السماوات والأرض؛ بمعنى هي أكبر منهما، فهي أسماءٌ لا يمكن أن يحيط بها إلّا الله تعالى وخليفته، لأنّ النصّ يثبت أنّ الملائكة عندما قالت: ﴿سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ أجابهم تعالى بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فإضافة (الغيب) للسماوات ليست تبعيضيّة[١]، لأنّ ذلك لا يصدق على العالم المطلق عزّ وجلّ، وإنّما هي إضافةٌ لاميّةٌ بمعنى (أعلم الغيب للسماوات والأرض) وبهذا تكون تلك الأسماء ما وراء السماوات والأرض وهي غيبٌ لها جميعاً[٢].

يخلص الحيدري إلى القول إنّ السياق اللغوي يثبت أنّ الأسماء هي لمسمّياتٍ ووجوداتٍ مدركةٍ حيّةٍ عالمةٍ، وهي أرفع مرتبةً وأشرف وجوداً من الملائكة، بل

---

(١) لا توجد إضافة تبعيضيّة، بل الإضافة بيانيّة ليس غيرها.

(٢) ينظر: الراسخون في العلم: ص١٩٨.

هي أشرف من آدم لأنّه عليه السلام أصبح مسجود الملائكة عندما اتّصف بها، وتلك الأسماء يمكن أن تكون الأسماء الحسنى لله تعالى وتعلّمها بالعلم الشهودي الحضوري وتمثّل بها واتّصف بها وليس تعلّماً ظاهرياً كسبياً[(١)].

والقرينة العقليّة تعدّ قرينةً سياقيّةً لها مدخلٌ مهمٌّ في فهم النصّ المبحوث وتحديد دلالته، إذ يتوسّل بها الأصوليّون كثيراً، إذ إنّها مستقاةٌ من إعمال الفكر والتدبّر والرجوع أو الاعتماد على مرتكزاتٍ عقديّةٍ[(٢)].

• ففي قوله تعالى: ﴿...كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، عبّرت الآية المباركة ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ عن تنزيه النبيّ يوسف عليه السلام من الوقوع في الخطأ، وأنّ تلك القوّة الإلهيّة المهداة لأنبيائه الكرام المسمّاة بالعصمة سببٌ شعوريٌّ علميٌّ غير مغلوبٍ قطعاً، ولو كانت من قبيل ما نتعارفه من أقسام الشعور والإدراك لتسرّب إليها التخلّف والضعف ووقع من صاحبها فعل القبيح[(٣)].

ثمّ إنّ ما يلحظ من صرف السوء ليس بمعنى رفعه عنه، بل بمعنى دفعه عنه، إذ لو كان بمعنى الرفع لكان ذلك دليل وقوعه فيه عليه السلام، وهو منفيٌّ بقرينةٍ عقليّةٍ يطلق عليها تنزيه الأنبياء عليهم السلام، وأيضاً منفيٌّ عنه بقرينتين لفظيّتين: أولاهما: رؤية البرهان، وثانيتهما: الصرف؛ ففي قوله: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ﴾ صرفٌ دفعيٌّ، ومعناه نفيٌ لشأن الفعل، وبخلافه الصرف الرفعي الذي يفيد نفياً لعدم وقوع الفعل، وهذا يعني أنّ الله تعالى صرّح بأنّ صورة المعصية غير موجودةٍ، ومقتضاها غير متوفّرٍ عند النبيّ يوسف عليه السلام، وهو ما يطلَق عليه بـ(الصرف الدفعي)، ولهذا فمن المحال

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٤٩ـ١٥٠؛ الراسخون في العلم: ص١٩٨ـ١٩٩.

(٢) ينظر: آية الكرسيّ: ص٧٤ـ٧٥؛ أثر المجاز في فهم الوظائف النحويّة: ص٩٢.

(٣) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص١٦٥.

تصوّر وقوعها أصلاً منه عليه السلام[1]. أمّا لو كان الصرف المراد من الآية هو صرفاً رفعيّاً لأمكن أن يتوقّع الفعل السيّئ من المُتكلَّم عنه، لأنّ مقتضيات فعل القبيح موجودةٌ عنده، ولكنّ هذا النوع من الصرف لا يليق بمكانة الأنبياء عليهم السلام.

٥. دلالة المدح والثناء

لقد كشفت نصوصٌ كثيرةٌ من الذكر الحكيم مكانة الأنبياء عليهم السلام وقربهم من الله تعالى، ومن بين أنبيائه الكرام النبيّ يوسف عليه السلام.

• ففي قوله تعالى: ﴿**قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾ (يوسف: ٢٣)، رأى الحيدري أنّ الآية المباركة دلّت على التوحيد الحقيقي، وهو مقامٌ ربانيٌّ شامخٌ. فـ(**معاذ**) من (عوذ) وهو يدلّ على معنى الالتجاء إلى الشيء ثمّ يُحمل عليه كلّ شيءٍ لصق به أو لازمه[2]. فمروراً بالحوادث المتلاحقة التي مرّ بها النبيّ يوسف عليه السلام من امرأة العزيز والكيد به، وبعد كلّ تلك الظروف والأحداث، يأتي جوابه عليه السلام: (معاذ الله)، أي: «العياذ بالله فحسب، وهو استمساكٌ بعروة التوحيد، فلم يكن في قلبه أحدٌ سوى ربّه، ولا تعدّى بصره إيّاه إلى غيره. فهذا هو التوحيد الخالص الذي قادته إليه المحبّة الإلهيّة، وأولهه في ربّه فأنساه الأسباب كلّها حتّى أنساه نفسه، فلم يقل: (إنّي أعوذ منك بالله) أو ما يؤدّي معناه، وإنّما قال (معاذ الله)»[3].

فالتفات الحيدري إلى أنّ التعبير بدأ بالاسم (المصدر) ولم يبدأ بفعل (أعوذ)، وعدم ذكر النبيّ عليه السلام لضمير المتكلّم مطلقاً، أوضح مكانة القرب من الله تعالى، وهو يطلق عليه بالتوحيد الحقّ الحقيقي. فالأنبياء عليهم السلام بشرٌ إلّا

---

(١) ينظر: آية الكرسيّ تفسيراً وتأويلاً: ص٧٩.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (عوذ): ج٤ ص١٨٤.

(٣) يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص٩١.

أنّهم امتلكوا مواصفاتٍ وخصالاً لا يقوى البشر الآخرون على الوصول إليها، ومن تلك الخصال التجرّد من كلّ ادّعاءٍ ذاتيٍّ، ومن كلّ حولٍ وقوّةٍ وسلطانٍ إلّا ما يأذن به الله تعالى[١]. فامرأة العزيز حينما مكرت بالنبيّ يوسف عليه السلام، أرادت منه جواباً ولكنّه أجابها ليس بصريح العبارة بل بالكناية والتعريض؛ فلم يقل: لا أفعل أو لا أرتكب، ولم يقل أعوذ بالله؛ كلّ ذلك حذراً من دعوى الحول والقوّة من دون الله، وإشفاقاً من وسمة الشرك والجهالة، ففي جوابه (معاذ الله) أوضح بأنّه عليه السلام مملوكٌ مُدَبَّرٌ لله تعالى، ليس له من أمره شيء[٢].

وقد امتدح الله تعالى أنبياءه الكرام وعباده الذين اصطفى في آياتٍ متعدّدةٍ، والسياق القرآني أوضح عن تعظيم مكانة المُمتَدحين عليهم السلام.

• ففي قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ (ص: ٤٥)[٣]، وُصف هؤلاء الكرام بذوي الأيدي والأبصار، لا لأنّهم يملكون الجوارح المادّية (كاليد والعين وما شاكلهما)، وإنّما جاء التعبير القرآني ليدلّ على تعظيم الموصوفين. فأدنى تأمّلٍ ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ في مضامين هذه النصوص المباركة، يوضّح لنا أنّ المقصود ليس مجرّد وصف هؤلاء الكرام بامتلاك الأيدي والأبصار، إذ لا تمايز بينهم وبين بقيّة البشر في ذلك، بل إنّ الآيات المباركة أرادت تعظيم المذكورين باتّصافهم بذوي الأبصار والأيدي، وهذا الوصف يعبّر عن المعرفة الحقّة التي امتلكها هؤلاء الكرام، فهم أهل التوحيد الخالص والمعرفة الحقّة بالله تعالى، وهذا ما يؤيّد صحّة القرينة العقليّة التي أطلق عليها (تنزيه الأنبياء) المشار إليها سلفاً[٤].

---

(١) ينظر: في رحاب القرآن: ج٤ ص٢٥.

(٢) ينظر: الميزان: ج١١ ص١٢٤.

(٣) وينظر: آل عمران: ١٣؛ النور: ٤٤.

(٤) ينظر: الراسخون في العلم: ص٨٧.

٦. دلالة التشريف والتفضيل

ومن بين الدلالات السياقيّة التي حفل بها القرآن الكريم دلالة التشريف والتفضيل لشخصيّة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، إذ وردت جملة آياتٍ مباركةٍ عبّر سياقها الحالي عن دلالة التشريف والتفضيل للنبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله؛ من ذلك:

• قوله تعالى: ﴿...وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٣)[١]، فالقرآن الكريم سجّل في مواضع متعدّدةٍ: أنّ الدين المرضيّ عنده هو الدين الإسلامي؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ (آل عمران: ١٩)، وقد امتدح عباده الذين اصطفى وأنبياءه الذين اجتبى بوصفهم بالإسلام، من ذلك قوله تعالى على لسان نبيّه نوح عليه السلام: ﴿...وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢)، وقوله على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١)، وقوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: ﴿...وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٤٢)، لكن حينما يصل الأمر إلى نبيّه الخاتم صلّى الله عليه وآله لم يصفه بالإسلام فقط بل بـ(أوّل المسلمين)، فعند إمعان النظر ـ على وفق رأي الحيدري ـ في الآيات التي ذكرت الأنبياء عليهم السلام نراها اكتفت بوصفهم بالإسلام مدحاً لهم، وعند ذكر النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله لم تكتفِ بذكر الاتّصاف بالإسلام فقط، بل ذكرت الأولويّة التي هي كاشفةٌ عن تفضيله وتكريمه صلّى الله عليه وآله على جميع الخلق بما فيهم الأنبياء عليهم السلام[٢].

وقد يطرح سؤالٌ مفاده: ما طبيعة هذه الأوّليّة أو الأسبقيّة؛ أهي زمانيّةٌ أم

---

(١) وينظر: الزمر: ١١ـ١٢.

(٢) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٤٣٩؛ الاسم الأعظم: ص١٢٣.

مكانيّةٌ؟ وقد أجيب بأنّها أوّليّةٌ زمانيّةٌ، بمعنى: أنّ إسلام كلّ نبيٍّ متقدّمٌ على إسلام أمّته[١]. وهذا الجواب يعني أنّ كلّ نبيٍّ سابقٌ لأمّته، فيكون النبيّ أوّل المسلمين بالنسبة لغيره من الأمّة ومن الأنبياء اللاحقين له، وبهذا لا يكون النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله ـ على وفق هذا القول ـ هو الأوّل، بل إنّه مسبوقٌ بأنبياء كثيرين بل إنّه مسبوقٌ حتّى من أقوامٍ آخرين، نعم هو الأوّل بالنسبة لأمّته. وهذا الرأي لا يُقبل بحالٍ لأنّه يخالف النصّ القرآني، إذ إنّ القرآن الكريم لم يذكر الأوّليّة إلّا له صلّى الله عليه وآله مع أنّه ذكر مدحه للأنبياء الكرام عليهم السلام بوصفهم بالإسلام من دون ذكر الأولويّة لهم. وقد رأى الحيدري أنّ «الاستعمال القرآني لصيغة (أوّل المسلمين) مختصٌّ به صلّى الله عليه وآله دون سواه، ممّا يكشف أنّ هذه الأوّليّة ليست هي الأوّليّة الزمانيّة، بل المراد منها الأوّليّة الرتبيّة، أي إنّ الرسول صلّى الله عليه وآله أوّل الأنبياء رتبةً من حيث الانقياد والطاعة والعبوديّة له تعالى، فهو أوّل مَن حاز أعلى مراتب العبوديّة والقرب الإلهي»[٢]. وبهذا يكون السياق القرآني عبّر عن تشريف النبيّ صلّى الله عليه وآله وتفضيله على جميع المخلوقات، بما فيهم الأنبياء الكرام عليهم السلام.

• ومن موارد تفضيل النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله وتشريفه ما ورد في قوله تعالى: ﴿...**وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾ (الصفّ: ٦) فقد صرّح الحيدري أنّ سياق الآية المباركة عبّر عن أفضليّة الرسول صلّى الله عليه وآله على الخلق أجمعين، وقرينة هذا التفضيل عقليّةٌ، إذ: «من الواضح أنّ التعبير بالبشارة لا يصدق إلّا على الخبر الذي يسرّ المبشّر، ولا تكون البشارة إلّا بالشيء المفقود عند المُبشِّر، وبشارة المسيح عليه

---

(١) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٣٥٥.

(٢) علم الإمام: ص١٣٢ـ١٣٣.

السلام بظهور الإسلام فيها إشارةٌ رائعةٌ إلى أنّ ما عند الخاتم لو كان أقلّ ممّا عند السابقين أو مساوياً لما صدقت البشرى»[١]. وبهذا يستدلّ الحيدري أنّ سياق الآية المباركة يعبّر عن التفضيل والتكريم، فضلاً عن أنّ وجود لفظ (أحمد) إن كان وصفاً للنبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله وليس اسماً، فهذا يعني أنّه ما حُمِدَ نبيٌّ سابقٌ ولا رسولٌ متقدّمٌ إلّا وكان النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله أحمد ذكراً منه، فيتحصّل: أنّ القرينة السياقيّة عبّرت عن هذا التفضيل له صلّى الله عليه وآله.

وتعدّ صفة العبوديّة من الصفات التي امتدح الله بها أنبياءه الكرام عليهم السلام، فعبوديّتهم لله تعالى دالّةٌ على خلوصهم في طاعته والانقياد الكامل لأمره، فرضا الربّ منوطٌ بعبوديّة العبد، فلا يسخط عليه ما دام في دائرة العبوديّة[٢].

• ومن لطف التعبير القرآني: أنّه حينما يصف أحد الأنبياء عليهم السلام بصفة العبوديّة، يذكر معها اسم ذلك النبيّ، كما في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ**﴾ (ص: ٤٥)، وفي قوله تعالى: ﴿**لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ**﴾ (النساء: ١٧٢)، وهكذا عند ذكر داود وأيّوب ونوح عليهم السلام[٣]، وغيرهم من أنبيائه الكرام عليهم السلام، ولكن حينما يكون الموصوف بالعبوديّة هو النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، نجد السياق القرآني يتغيّر، فالآية المباركة تذكر الوصف من دون الإشارة إلى المسمّى، فيقول تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى...**﴾ (الإسراء: ١)[٤]، فلو استقرأنا القرآن الكريم نجد

---

(١) الولاية التكوينيّة: ص١٥٦.

(٢) الأقسام في القرآن: ص١٢٦.

(٣) الآيات المباركة بالترتيب: ص: ١٧ و٤١؛ القمر: ٩.

(٤) وينظر: الكهف: ١؛ الفرقان: ١؛ النجم: ١٠؛ الحديد: ٩؛ البقرة: ٢٣.

الصفة من دون ذكرٍ لموصوفها. وقد رأى الحيدري أنّ هذه الظاهرة في السياق القرآني تدلّ على تفضيل النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله على الأنبياء جميعاً؛ إذ إنّ العبوديّة تمثّل سُلّم ارتقاءٍ للخلق أجمعين والأنبياء عليهم السلام خصوصاً، وكلّ نبيٍّ كريمٍ اتّصف بها بدرجةٍ ما، لذا وجب ذكر اسمه مع صفته، أمّا الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله فقد بلغ بها إلى الكمال المراد، لذا ما ذُكرت تلك الصفة من دون موصوفها إلّا وعبّرت عن كمالها المطلق وعلى موصوفها الكامل المتمثّل بالنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله، فهي لم تحتج إلى ذكر اسمه صلّى الله عليه وآله، إذ إنّها صفةٌ امتزجت بموصوفها فأصبحت كالعَلَم للموصوف[١]. وبهذا يتّضح أنّ هذا الوصف عبّر عن أفضليته صلّى الله عليه وآله على مَن سواه.

وتعدّ دلالة التشريف الرتبي من بين الصفات التي اتّصف بها النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله التي عبّر عنها السياق القرآني، إذ إنّ القرينة السياقيّة لكثيرٍ من النصوص المباركة تحكم بشرفيّته صلّى الله عليه وآله، إذ كان من دأب القرآن الكريم ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ أنّه إذا ذكر أمّة الإسلام أو وصف بعضاً منها بوصفٍ معيّنٍ وفيهم رسول الله صلّى الله عليه وآله، يقدّم ذكره صلّى الله عليه وآله على غيره أوّلاً، ويفرده بالذكر ثانياً، ويميّزه بالشخص ثالثاً، وهذا الفعل يدلّ على التشريف والتعظيم لأمره صلّى الله عليه وآله، بعد ذلك يذكر الموصوفين جميعاً، والنصوص المباركة شاهدةٌ على ذلك[٢].

• من ذلك قوله تعالى: **﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾** (البقرة: ٢٨٥)[٣]، فقد قُدِّم ذكره صلّى الله عليه

---

(١) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٨٤ـ٨٥.

(٢) ينظر: علم الإمام: ص٣٧٩.

(٣) وينظر: التوبة: ٨٨؛ آل عمران: ٦٨؛ التحريم: ٨.

وآله وأُفرِد ومُيِّز بلفظ (الرسول) وما ذاك إلّا لشرفه وإعظامه صلّى الله عليه وآله.

تعدّ مسألة التفضيل من القواعد القرآنيّة التي لا يمكن المساس بها، وإن أَوّلها بعضهم.

• ففي قوله تعالى: ﴿...وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾ (الإسراء: ٥٥) وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، رأى بعضهم أن لا تفاضل بين سور القرآن وآياته، وما ورد ظاهراً يعبّر عن التفضيل، فهو مؤوّلٌ على زيادة الأجر، وكذلك لا يصحّ التفاضل بين الأنبياء عليهم السلام لأنّهم عباد الله جميعاً، وقد استدلّوا على صحّة مدّعاهم ممّا روي عن النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله: «**لا تفضّلوني على يونس بن متّى ولا تخايروا بين الأنبياء...**»[1].

إلّا أنّ الحيدري رفض فكرة عدم التفاضل، وقد وصف التفاضل بأنّه قاعدةٌ عامّةٌ وثابتةٌ، ويجب أن يُحمل الحديث الشريف على النصّ القرآني وليس العكس، لأنّ القرآن الكريم هو المرجع عند تعارض الأدلّة[2]. فمن موارد تشريف النبيّ صلّى الله عليه وآله وتعظيمه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ...﴾ (الأنعام: ٩٠)، فالآية المباركة وجّهت النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله ـ بعد ذكر جملةٍ من الأنبياء الكرام عليهم السلام ـ وجّهته لاتّباع طريقهم والسير على هداهم، وقد عبّر سياق الآية المباركة عن علوّ المنزلة والمكانة الرفيعة للنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، إذ أُفرد ذكره بعد أن تمّ في الآيات السابقة ذكرٌ مسهبٌ للأنبياء الكرام[3]. وقد رأى الحيدري أن إفراد النبيّ الأعظم صلّى الله

---

(١) تأويل مختلف الحديث: ص١٠٨؛ (وقد رأى أبو حيان الأندلسي أنّ التفضيل ذُكِر من دون ذكر المفضول): البحر المحيط: ج٢ ص٢٨٢.

(٢) ينظر : التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٤٣٦.

(٣) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٧ ص٣٥٥.

عليه وآله بالذكر يعبّر عن الاختصاص، ثمّ إنّه عليه وآله السلام لم يُؤمر بالاقتداء بمَن سبقه من الأنبياء عليهم السلام، بل إنّ النصّ المبارك صرّح قائلاً (فبهداهم اقتده)، وهذا يعني أنّه صلّى الله عليه وآله مأمورٌ بالاقتداء بالهدى لا بالمهتدين، فيكون النصّ المبارك كاشفاً عن مدى عظمته صلّى الله عليه وآله وجلالة قدره وكماله، فهو عليه وآله السلام على الصراط المستقيم والمحجّة البيضاء[1]؛ فلا يحقّ له أن يتّبع مَن هو دونه. وإنّ هذا التعبير القرآني أوضحَ بأنّه تأديبٌ إلهيٌّ إجماليٌّ له صلّى الله عليه وآله بأن يطّلع على أدب التوحيد الموجود عند الأنبياء عليهم السلام ويأخذ من أعلاه وأرفعه[2]. وبهذا تكون الآية المباركة أشارت إلى تفضيله صلّى الله عليه وآله، وقد ألمحت إلى خُلقٍ نبيلٍ يتمثّل في دلالة التواضع؛ إذ يأخذ مَن هو أعلى رتبةً ممّن هو أدنى رتبةً منه ما يفيده ويُكمّل شخصيته.

• ومن مواطن التشريف والثناء على النبيّ صلّى الله عليه وآله التصريح بسعة علمه، فقد ورد في الذكر الحكيم مواطن ذكر فيها سعة علمه صلّى الله عليه وآله؛ من تلك المواطن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ (النساء: ١٠٥)، فالسياق القرآني أشار في منطوقه إلى أنّ النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله مُكلّفٌ أن يحكم بين الناس بالعلم المُعطى له من الله تعالى (العلم اللدنّي)، أمّا مفهوم النصّ (أي ما يشير إليه النصّ خارج الألفاظ) ففيه إشعارٌ ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ إلى وقوفه صلّى الله عليه وآله على مِلاكات الأحكام الفعليّة فضلاً عن معرفته الأحكام الظاهريّة، إذ إنّه مأمورٌ بالحكم بما عنده من علمٍ لدنّيٍّ، والرؤية المذكورة هي رؤيةٌ

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج١ ص٣٢٨ـ ٣٢٩.

(٢) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص٤٧.

علميّةٌ لا بصريّةٌ، لذا فهو صلّى الله عليه وآله مأذونٌ له ومأمورٌ بالحكم بعلمه في كلّ الأمور التي تخصّ العباد والبلاد[١]. فالنصّ حمل تشريفاً وتفويضاً له صلّى الله عليه وآله لأنّه يملك علماً أوسع ممّا وجد في القرآن الكريم، فهو يحكم وفق هذا العلم، وبهذا يكون قول مَن رأى أنّه يحكم بما عرف من الوحي ليس بدقيقٍ[٢].

وإذا كان قوله تعالى: ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، أوضح خصوصيّةً من خصوصيّات النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله بأنّه المُبيّن للقرآن الكريم، إذ إنّ التبيينيّة صفةٌ معرفيّةٌ للنبيّ صلّى الله عليه وآله، وهي صفةٌ تندرج تحت مضمون تعليم الأمّة وإرشادها لمعارف القرآن الكريم[٣]، وهي آيةٌ توضح مكانة النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله في فهم القرآن وتفهيمه للأمّة، إلّا أنّ الآية سالفة الذكر من سورة النساء أعطت وصفاً أوسع لما وجد في سورة النحل آية: ٤٤، فسورة النساء وصفت النبيّ صلّى الله عليه وآله بأنّه أُمر بالحكم وفصل النزاعات بين الأمّة من خلال علمه الذي أعطاه الله تعالى له؛ يتّضح أنّ (سورة النساء آية: ١٠٥) أثبتت مكانة النبيّ العظمى؛ لذا فهي تثني عليه ليس لتبيينه الأحكام، بل لسعة علمه، فهو صلّى الله عليه وآله مُشرّعٌ للأحكام من خلال علمه اللدنّي.

٧. دلالة الوعيد والتهديد للأمّة

يعدّ الاختيار والتوزيع أحد معالم النظريّة السياقيّة، وقد كان اختيار القرآن الكريم وتوزيعه لألفاظه ودلالاته متناسقاً مع مقتضيات الحال وطبيعة المناسبة، فقد يكون ذلك التناسق صادراً لجهاتٍ متعدّدةٍ تؤخذ بعين الاعتبار لدى تجديد

---

(١) ينظر: معرفة الله: ج٢ ص٢٠٤ـ٢٠٥.

(٢) ينظر: لباب النقول: ص٧١؛ إرشاد العقل السليم: ج٢ ص٢٢٩.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٩٠ـ٩١.

القرآن الكريم لمراد الاستعمال[1]. لذا كان للخطاب القرآني تمايزٌ واضحٌ في مستويات خطابه وفقاً للمخاطب وخصائصه المعرفيّة والاجتماعيّة، إذ يشكّل هذا المستوى قرينةً أطلق عليها الحيدري (أجواء النصّ)[2]. ومن هنا نفهم الفارق الدلالي بين خطابات القرآن الكريم الخاصّة بالنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، وبين خطاباته مع المؤمنين، وخطاباته لعامّة الناس.

• ففي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (الأحزاب: ١)، وقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَدْحُوراً**﴾ (الإسراء: ٣٩)، الكلام في ظاهره يحمل تهديداً ووعيداً، وظاهر الخطاب أنّ المخصوص بالخطاب هو النبيّ صلّى الله عليه وآله، ومكانةُ النبيّ الإيمانيّة ومسيرته التوحيديّة توضّح أنّه لا يُتوقّع منه صلّى الله عليه وآله غير التقوى والسيرة الحسنة ومخالفة الكافرين والمنافقين، وهنا يتبادر سؤالٌ: ما سِرّ هذا الخطاب وما دلالته السياقيّة؟

أجاب الحيدري: إنّ الخطاب القرآني الموجّه للنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وإن حمل دلالة التهديد والوعيد ـ فهو سبحانه وتعالى أراد المبالغة في التهديد والوعيد للأمّة، فهو بخطابه لنبيّه الكريم مباشرةً وهو العالم بأنّ رسوله صلّى الله عليه وآله منزّهٌ عن الخطاب؛ إذ لا يخالف خالقه قيد أنملةٍ وهو على التوحيد الخالص ـ إلّا أنّ مقتضى الخطاب يوضّح أنّ هذا التهديد جاء للأمّة الإسلاميّة، فمقتضى حكمته تعالى أن يوجّه الخطاب إلى أشرف الخلق ليحثّ الآخرين على عمل الخير أوّلاً، ويبلّغهم التهديد بأعلى درجات شدّته ثانياً. فالآيتان وإن كان المخاطب في الظاهر فيهما هو النبيّ صلّى الله عليه وآله مباشرةً، ولكنّ التهديد في

---

(١) ينظر: تطوّر البحث الدلالي: ص٤٩.

(٢) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٤٨.

الحقيقة لأمّته لكي تجتنب المحرّمات وتنجو من التهديد[١].

أمّا إذا كان الخطاب لعامّة الناس ـ ومنهم الجبابرة والكفّار ـ فالتهديد والوعيد خاصٌّ بهم، ففي قوله تعالى: ﴿...وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: ١٦٥)، تخبر الآية المباركة بما سيؤول إليه حال الجبابرة من العذاب، وهي تحمل وعيداً وتهديداً لهؤلاء الذين تمتّعوا في الحياة الدنيا بأمورٍ زائفةٍ زائلةٍ ولكنّهم مع تمتّعهم وتعزّزهم يحشرون ويعذّبون أشدّ العذاب[٢].

• وما جاء في قوله تعالى: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (الفجر: ١٣ـ١٤)، فالسياق القرآني تحدّث عن أقوامٍ عاثت في الأرض فساداً، فعذّبها الله تعالى بظلمها، ثمّ أخبرت الآية بـ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾، معبّرةً عن دلالة التحذير ـ كما يرى الحيدري ـ عن التهاون بأمر الله عزّ وجلّ والغفلة عنه، إذ إنّ الغفلة والتهاون هما اللذان أوقعا الأمم السالفة في سخط الله تعالى، لذا جاءت الآية محذرةً الأمّة الإسلاميّة أن تسلك سبيل المجرمين[٣].

٨. الاهتمام بالمخاطب ومستويات الخطاب

ولم يكن اهتمام القرآن الكريم منصبّاً بالمخاطب ومستويات ثقافته ومكانته الدينيّة وحسب، بل إنّنا نجد أنّ النصّ القرآني له اهتمامٌ خاصٌّ بطبيعة الخطاب وخصوصياته؛ إذ شَكّل قرينةً حاليّةً لفهم نطاق الموضوع وحدوده[٤]. ولا يعني

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص١٣٧ـ١٣٨.

(٢) ينظر: معرفة الله: ج١ ص١٣٦؛ هذا الرأي وُجد في مجمع البيان: ج١ ص٤٦٢ـ٤٦٣، ويبدو أنّ الحيدري استقاه منه وإن لم يصرّح بذلك.

(٣) ينظر: أصول التفسير والتأويل: ص٢٠٣.

(٤) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣٩.

الاهتمام بالخطاب أنّ المتكلّم يمكن أن يكون مرّةً مريداً وجادّاً وقاصداً لما يقول، وأخرى ليس كذلك، فإنّ هذا منفيٌّ في حقّ المتكلّم العاقل فضلاً عن الله تعالى، وإنّما المراد أنّ الخطاب القرآني يختلف من حيث غايته وهدفه، فالخطاب العقدي يختلف عن الخطاب التشريعي، إذ إنّنا غالباً ما نجد الوعد والوعيد مرتبطين بالعقيدة، بخلاف الخطابات التشريعيّة الأخرى[١].

• ففي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً**﴾ (النساء: ٤٨)، تتحدّث الآية المباركة عن عقيدةٍ فاسدةٍ دأب عليها اليهود متمثّلةً بالشرك بالله تعالى، وهي عقيدةٌ لا يشملها العفو والغفران مطلقاً[٢]. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة مختصّةٌ بالخطاب التوحيدي، لذا جاءت دالّةً على الوعيد التشديد البالغ الذي لا يضاهيه تشديدٌ آخر، وأنّ هذا التشديد البليغ أعطى صورةً عن ماهيّة الشرك وعظيم جنايته وسوء فعل المشركين[٣].

• وهكذا الأمر في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً**﴾ (النساء: ١١٦)[٤]، فالآية الكريمة من الآيات العقديّة وهي تهدّد بآثار الشرك الأخرويّة والدنيويّة على الفرد[٥]، وقد حملت الآية ـ كما يرى الحيدري ـ دلالة المبالغة في التشديد والنكير على الشرك حتّى لتحسّ أنّه لا يوجد شيءٌ أعظم منه[٦].

من ذلك يتّضح: أنّ التفاوت في الخطاب لابدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار،

---

(١) ينظر: مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن: ص٢٦٨ـ٢٦٩.

(٢) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٣ ص٢٦١.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣٩.

(٤) وينظر: الحجّ: ٣١.

(٥) ينظر: الميزان: ج٤ ص٣٧٠.

(٦) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٣٩ـ٣٤٠.

فالخطاب كلّما اشتدّ قلّت الاحتمالات الدلاليّة فيه وأصبح محدّداً، في حين كلّما قلّت الشدّة ازدادت الاحتمالات فيه. فقد جاء الذكر الحكيم بأسلوبٍ ليّنٍ معتمداً على العقل يمكن أن يُعبّر عنه باللطف في التعبير القرآني أو المجادلة بالحسنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ * قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (سبأ: ٢٤ـ٢٥)، فالمحاور هو النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله، يخاطب المشركين من العرب، فهو صلّى الله عليه وآله مع ما أثبت له القرآن الكريم من كونه على الحقّ والصلاح[١]، إلّا أنّه صلّى الله عليه وآله لم يتخلَّ عن الالتزام بآداب الحوار، الذي يقتضي ببدء الطرفين بالتسليم سلفاً باحتمال أن يكون كلّ واحدٍ منهما على خطأٍ[٢]. فالنصّ المبارك أراد أن يثبت أنّ الإنسان في محاورته مع خصمه يتوجّب عليه سلوك الطريق الأمثل في إثبات الحقّ، وذلك باستعمال الأسلوب الحكيم ولطف التعبير، والابتعاد عن الطرق غير الأخلاقيّة في التعبير والاحتجاج.

٩. دلالة اللطف في التعبير القرآني

ومن صور أدب حوار الأنبياء عليهم السلام مع أممهم:

• ما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ * وَلا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (هود: ٣٢ـ٣٤)، لا يخفى على المتأمّل ما حوته الآيات المباركة من لطائف الحوار النبويّ مع أمّته، فالأمّة التي أرادت إعجازه عليه السلام بأن نسبت له إتيان المعجزة، قد أجابها عليه السلام بنفي ذلك عن نفسه

---

(١) ينظر في ذلك: الأنعام: ٥٧ و١٥٧؛ الحجّ: ٦٧.

(٢) ينظر: أولويّات منهجيّة في فهم المعارف الدينيّة: ص٣٨ـ٣٩.

الشريفة، بل إنّه نسب كلّ ذلك إلى ربّه تعالى، وقد بالغ عليه السلام ـ كما يرى الحيدري ـ في أدبه حينما قال (إن شاء) وكذلك قوله (وما أنتم بمعجزين)، أي لستم بمعجزي الله تعالى، ثمّ إنّه عليه السلام لم يكتفِ بنفي القدرة عن نفسه بل نراه يقرّر نفي عدم نفع نصحه لهم إن لم يرد الله تعالى ذلك[1]. وبهذا تكون الآية المباركة جمعت كلّ مؤهّلات الأدب الرفيع للمحاورة، فهي «محاورةٌ غاصّةٌ بالأدب الجميل في جنب الله سبحانه حاور بها نوحٌ عليه السلام الطغاة من قومه محاجّاً لهم»[2].

• وفي قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ**﴾ (الشعراء: ٧٨ـ٨٠)، فالآية المباركة صرّحت بأجمل صورةٍ من صور الأدب الإبراهيمي، فقد أسند عليه السلام النِّعم جميعها إلى الله تعالى، أمّا المرض فلم يسنده إليه تعالى لأنّه نوع نقصٍ، وليس من العبوديّة والخضوع أن ينسب المخلوق إلى خالقه تلك الصفات[3].

• وفي سؤال النبيّ نوحٍ عليه السلام عمّا يؤول إليه حال ابنه يتّضح لنا الأدب النبويّ الرفيع الذي تمثّل به الأنبياء عليهم السلام، فقوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ**﴾ (هود: ٤٠)، يدلّ على نجاة أهل النبيّ نوحٍ عليه السلام من الغرق إلّا مَن اتّصف بالكفر، منهم امرأته كما هو واضحٌ.

• ولم يصرّح القرآن الكريم بكفر ابنه، بل كلّ ما صرّح به انعزاله عن أبيه، وهو نوعٌ من المعصية، وذلك في قوله تعالى: ﴿**...وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا**

---

(١) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص٦٢.

(٢) سنن النبيّ صلّى الله عليه وآله: ص٨٠؛ ينظر: الميزان: ج٦ ص٢٩٥.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٤١٠.

بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ (هود: ٤٢)، فالذي يظهر أنّ نوحاً عليه السلام ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ ارتاب من أمر ابنه، فأراد أن يعرف سبب غرقه، ولم يجترئ على مسألةٍ قاطعةٍ، بل ألقى مسألته كالعارض المستفسر؛ وذلك لعدم إحاطته بأحوال ابنه وما مصيره، ومن أدبه العالي الذي يقرّر وقوف العبد على ما يعلمه ولا يتجاوز ذلك: أنّه عليه السلام بدأ بسؤال الله تعالى باسم (الربّ) لعلمه بأنّه مفتاح دعاء المربوبين والمحتاجين لعونه تعالى، ثمّ إنّه عليه السلام أردف ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾، وكأنّه يريد القول: يا ربي أنتَ وعدتني بنجاة أهلي، وهذا الابن منهم، ثمّ قال عليه السلام: ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ أي: لا جور في حكمك يا ربّ، ثمّ ختم قوله بـ: ﴿وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾، وهو بهذا يريد التصريح: أنّ أمرك يا ربّ لا خطأ فيه ولا مِرية، وحكمك نافذٌ، إلّا أنّني لا أدري أين مصير الابن؟

وفي ذلك يقول الحيدري: «فنرى نوحاً عليه السلام قد ألقى قوله على وجهٍ منه كما يدلّ عليه لفظ النداء في قوله: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ﴾، وفي هذا الصدد نراه ذكر الوعد الإلهي ولم يزد عليه شيئاً ولا سأله أمراً»[1]. ففي هذا النصّ المبارك يتجلّى الأدب النبويّ الذي تمثّل به نوحٌ عليه السلام مع ربّه تعالى، فالنصّ نقل محاورةً بين الله تعالى ونبيّه الكريم، وهذه المحاورة سيقت على مضمون سؤالٍ وهي لا تخدش بالتوحيد ولا تعطي أيّ صورةٍ للاعتراض، فهي مثّلت أعلى درجات الأدب النبويّ الرفيع مع الخالق عزّ اسمه.

• ومن الأدب النبويّ الرفيع، اعتراف المخلوق بعجزه وضعفه أمام قدرة خالقه وواهبه كلّ امتيازاته، ففي قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي

---

(١) ينظر: يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة: ص٦٠.

﴿مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١)، أراد النبي يوسف عليه السلام أن يدعو الله تعالى، وقد بدأ بذكر ما اختصّ به عليه السلام؛ إلّا أنّه لم ينسبه لنفسه بل نسبه لخالقه والمصدر الحقيقي للفيض؛ يقول الحيدري في ذلك: «لم يتشبَّث بمقاماته وصورها المشرقة، وإنّما عاد إلى أوّليات كلّ إنسانٍ، بأن يتوفّاه الله تعالى مسلماً ويلحقه بالصالحين. فسياق الآية المباركة حمل دلالة الخضوع والتصاغر من قبل النبيّ العظيم يوسف عليه السلام أمام مقام ربّه تعالى، وهو ما يطلق عليه بمقام (انتفاء المحدود أمام المطلق)»[1].

• ومن مواطن التأدّب في مخاطبة الله تعالى، ما أورده القرآن الكريم في قصّة النبيّ موسى عليه السلام، ففي قوله تعالى: ﴿فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (القصص: ٢٤)، يكشف السياق القرآني أروع صور الأدب والتواضع الذي تمثّل في شخصيّة النبيّ موسى فهو عليه السلام نبيٌّ من أولي العزم؛ وقد منحه الله تعالى قوّةً بدنيّةً تمكّنه من القيام بأعمالٍ كثيرةٍ، إلّا أنّه وصف نفسه بالفقر ونعتها بالحاجة، في مقابل الغنيّ المطلق وهو الله تعالى، وما ذلك ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ إلّا دلالةٌ على أدبه الإلهي الذي تأدّب به[2].

١٠. دلالة السخريّة والتهكّم

إنّ السياق النصّي للّغة والسياق الخارجي يتآزران في إيضاح الدلالة والتعبير عن مراد المتكلّم الجدّي، فقد ينقلان المدح الظاهري إلى ذمٍّ مبطنٍ، إذ ينعكس المفهوم الضمني الذي ترشّحه تلك السياقات[3].

---

(١) منطق فهم القرآن: ج٣ ص٣٣٤.

(٢) ينظر: معرفة الله: ج١ ص٣٦٢ـ ٣٦٣.

(٣) ينظر: المفارقة القرآنيّة: ص٤٤.

• ففي قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٨٠)، نرى النصّ المبارك يرتبط بالمنافقين وعدم جدوى الاستغفار لهم، إذ لا يتصوّر أنّ الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله كان يستغفر لهم، وإنّما الآية المباركة عبّرت عن دلالة السخريّة والتهكّم بالمنافقين وأضرابهم، وإلّا كيف يجمع بين الأمر بالاستغفار والنهي عنه في النصّ نفسه؟ فالآية تصرّح ـ على وفق ما يراه الحيدري ـ أنّه على فرض استغفار النبيّ صلّى الله عليه وآله، فإنّ استغفاره لن ينفعهم لأنّهم كفروا بالله ورسوله، فعدم نفع الاستغفار ليس لعجزٍ في الشفيع، بل لعجز المشفوع لهم عن استحقاق الاستغفار[١]. وبهذا يكون سياق النصّ المبارك يعبّر عن السخريّة والتهكّم بالكفّار والمنافقين لأنّهم غير مستحقّين للاستغفار.

١١. تغاير الدلالة السياقيّة تبعاً للمقصودين بها

ولسياق الحال أهمّيّةٌ كبيرةٌ في تحديد المعنى المقصود، إذ إنّه يُكمل ما يقوم به السياق اللغوي من إنتاجٍ دلاليٍّ ويعطي المعنى الحقيقي للحدث الكلامي؛ فالمعنى المقالي معنىً قاصرٌ ومحتاجٌ لمساندة المعنى المقامي[٢].

• ففي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْداً﴾ (مريم: ٨٥ـ٨٦)، يخبر السياق المقالي عن إدخال المتّقين إلى الجنّة، وسوق المجرمين إلى جهنّم، إلّا أنّ سياق الحال يرى أنّ طائفة المتّقين تحشر باحترامٍ وتبجيلٍ، فهم لعظمتهم يُحشرون إلى جنّة الخلد بعزّةٍ واحترامٍ، ولم تصرّح الآية بحشرهم إلى الجنّة بل ذكرت حشرهم إلى الرحمن لتدلّل على مكانتهم عند الله

---

(١) ينظر: في ظلال العقيدة والأخلاق: ص٣٨٦.

(٢) ينظر: اللغة العربيّة معناها ومبناها: ص٣٣٧ـ٣٣٨.

تعالى ومحلّهم من رحمته، أمّا طائفة المجرمين الذين لم يكن لهم عهدٌ عند الرحمن فهم يساقون إلى النار وهم بحالةٍ من الإهانة والاستخفاف، فكأنّهم نَعَمٌ عطاشى تساق إلى الماء وليست ببالغته، ففي تعليق السوق إلى جهنّم دلالةٌ على الإجرام وإشعار بالعلّية، فهؤلاء يدخلون إلى جهنّم ولا شافع لهم[١].

اتّضح: أنّ سياق الحال أوضح الدلالة الحقيقيّة للمعنى الكلامي، إذ حكم المقام لطائفة المؤمنين بالاحترام والعزّة؛ في حين حكم الموقف لطائفة المجرمين بالإهانة والاستخفاف الذي يصاب به المجرمون من جرّاء سوقهم إلى جهنّم.

أ. دلالة إقامة العدل الاجتماعي

• في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ (الحديد: ٢٥)، السياق المقامي يتحدّث عن هدف إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهو إقامة العدل والقسط على هذه المعمورة، ولكنّ السياق المقالي عاجزٌ عن إيضاح مكانة الحديد وكيفيّة إنزاله، فهو معدنٌ يُستخرج من باطن الأرض ولا يؤتى به من السماء، فما دلالة ذكره في سياق الآية المباركة؟ لقد كان للسياق المقامي دوره في إيضاح مكانة الحديد. فقد أوضح الحيدري: أنّ الحديد ذُكِرَ في السياق ليوضح أنّ السلطة والقيادة الإلهيّة لها مدخلٌ في إقامة العدل الاجتماعي، وذكر الحديد ليعبّر عن البأس والشدّة، فالحديد المادّي له منافع للناس، أمّا الحديد المذكور في الآية له دلالةٌ أساسيّةٌ وهي التعبير عمّا في الحديد من قوّةٍ وشدّةٍ تُسهم في بناء دولة العدل الإلهي، كما أنّ في الحديد المادّي قوّةً تسهم في بناء البيوت ومرافق الدولة المتعدّدة[٢].

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص١٨٩ـ١٩٠.

(٢) ينظر: بحث حول الإمامة: ص٣١٧ـ٣١٨.

يتّضح: أنّ سياق المقال تآزر مع سياق الموقف في تحديد المعنى الحقيقي الذي يريده النصّ المبارك. فالدولة العادلة تحتاج إلى نظامٍ وقوانين تُطبّق، وإنّ هذه النظم والقوانين تحتاج إلى شدّةٍ وبأسٍ في تطبيقها، وبهذا يكون الحديد المعنوي ـ المعبَّر عنه بالشدّة والبأس ـ هو من أولويات الدولة العادلة، كما أنّ الحديد المادّي يُعدّ عنصراً مهمّاً وأساسيّاً في صناعة الدولة مادّياً.

ب. دلالة التكريم والتعظيم لأهل الجنّة

إنّ فكرة مقتضى الحال والمقام بما تتضمّنه من صفاتٍ للمتكلّم وعاداته ومقاصده وإشاراته الجسميّة، هي ذات أبعادٍ تداوليّةٍ بارزةٍ تظهر من خلال إسهامها في تحديد دلالة الفعل الكلامي الإنجازي المباشر، فالأغراض والمقاصد في التلفّظ بالعبارة وما يَحتَفّ بها من سياقٍ، تُعدّ كلّها قرائن لها شأنها في رسم الدلالة الحقيقيّة للنصّ اللغوي[1]. فمثلاً: الكلام (وهو الألفاظ التي يلقيها المتحدّث لمخاطبيه ليعبّر عمّا في داخله من أفكارٍ ومشاعر وأحاسيس) هو فعلٌ مباحٌ لجميع البشر، إلّا أنّه تبعاً لسياق الموقف أو الحال قد يكون له دلالةٌ جديدةٌ يتّخذها من خلال السياق الحالي.

• ففي قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (الأعراف: ٤٤)، نرى أهل الجَنّة ينادون أهل النار ليثبتوا صحّة المقوله (الوفاء بالوعد عند الله)، فالنصّ المبارك يصوّر لنا أنّ أهل الجنّة هم الذين يبتدئون بالكلام، فهذا يدلّ على أنّ أهل الجنّة هم الذين أُعطوا الإذن بالكلام، أمّا أصحاب النار فليس لهم إذنٌ بالكلام. وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة حملت دلالة التكريم والتعظيم لأهل الجنّة، إذ إنّهم يؤذن لهم بالكلام، ولهم

---

(١) ينظر: السياق ومقتضى الحال في مفتاح العلوم (بحوث ومقالات): ص١٦٧.

مطلق الحرّية بالحديث، وأنّ هذا الإذن المطلق بالحديث يوضّح أنّ هؤلاء الكرام لا يقولون شططاً، بل إنّ كلّ كلامهم لله وفي سبيله، وأنّ حديثهم مع أهل النار أُريد به التصريح بحقيقةٍ إلهيّةٍ مستقبليّةٍ تفيد أنّ الوعد واجبٌ الوفاء به، وأنّ الله تعالى يفي بما وعد به عباده الصالحين[1]؛ فهو ربّ الوفاء. في مقابل هذه الصورة التي عبّرت عن المكانة العليا لأهل الجنّة، تأتي صورة البؤس والخذلان المتجسّدة بأهل النار، فهؤلاء يجيبون بلفظٍ واحدٍ لا غير، وهو: (نعم)؛ وهذا يدلّ على حرمانهم من الحديث في ذلك الموقف.

من كلّ ما تقدّم نخلص إلى القول: إنّ السياق بنوعيه هو صمّام الأمان للنصّ المبحوث، فالسياق يحدّد دلالات النصّ المتعدّدة، وإنّ الوقوف على السياق يمثّل محاولةً لاستيعاب المعاني المحتملة في النصّ، وقد مثّل النصّ القرآني استيعابه للسياقات كلّها، فهو نصٌّ اجتمعت فيه خصائص البعد الزماني والمكاني، واختلف متلقّوه في قدراتهم العقليّة والفكريّة والبيئيّة والثقافيّة والاجتماعيّة.

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٤١ـ٤٢.

المبحث الثاني

مظاهر السياق عند الحيدري

لا شكّ أنّ المعنى له أهمّيّةٌ كبيرةٌ في مراد المتكلّم ـ فالمتكلّم قاصدٌ في ألفاظه إلى إيصال المعنى الذي يرمي إليه ـ وأنّ السياق (بقسميه) له تأثيرٌ واضحٌ في إيضاح المعنى. فالسياق له طاقةٌ إيحائيّةٌ على انتقال المعنى من الخاصّ إلى العامّ، وهو ما يطلق عليه بتوسيع الدلالة أو امتدادها. وربّما يحدث العكس إذ إنّ المعنى قد يكون عامّاً وهو ما يطلق عليه الأصوليون (الكلّي) فتتغيّر دلالته العامّة ليصبح دالّاً على بعض أفرادٍ مخصوصين، فيطلق عليه: تضييق الدلالة أو تخصيصها[١].

وقد تميّزت العربيّة بالتفريق والتخصيص، إذ إنّ التعميم أقلّ شيوعاً من التخصيص. فاللغة العربيّة اخترعت ألوفاً من الكلمات الجديدة للتقليل من العموم والشمول الموجود في اللغة، والوصول إلى لغةٍ أكثر تخصيصاً[٢].

لقد كانت اللغة القرآنيّة أكثر دقّةً وأوسع اختصاصاً؛ إذ إنّ اللفظ القرآني ظاهرٌ في معناه، وهو ذو معنىً جليٍّ وواسعٍ، وإنّ لكلّ لفظٍ معناه الخاصّ به، ولا يقوى أيّ لفظٍ آخر أن يقوم مقامه[٣].

وقد توسّع علماء الأصول ـ ومن قبلهم علماء اللغة ـ في الحديث عن الظواهر التي يكون السياق له مدخليّةٌ في التأثّر بها، وهي أربعة ظواهر: (العامّ والمطلق

---

(١) ينظر: علم الدلالة؛ أحمد مختار: ص٢٤٣؛ علم الدلالة العربي النظريّة والتطبيق: ص٣٠٦ـ٣٠٧.

(٢) ينظر: التطوّر النحوي: ص٨٨ـ٨٩؛ في علم الدلالة: ص١٩٥.

(٣) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣١٥ـ٣١٦.

والخاصّ والمقيّد).

وقد وقف الحيدري على كثيرٍ من تلك الظواهر التي وردت في سياق نصوصٍ قرآنيّةٍ متعدّدةٍ تمّ الوقوف عندها واستجلاء معانيها السياقيّة، والتي سنعرض لها على النحو الآتي:

أوّلاً: دلالة (العموم والإطلاق)

تعدّ ظاهرة توسّع الدلالة من الظواهر السياقيّة اللافتة للنظر، فهي تحدث عندما يحدث انتقالٌ من المعاني الخاصّة والمفاهيم المقيّدة إلى معانٍ عامّةٍ ومفاهيم أكثر إطلاقاً، ويحدث التوسّع الدلالي بأن يصبح عندما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل[1].

وقد عُرّفَ العموم بأنّه اللفظ الباقي على عمومه، وهو: ما وضع عامّاً واستعمل عامّاً، وهو ما أُطلِقَ في تفسيره لفظ: (كلّ)[2]. أمّا المطلق فيُقصد به: أنّه الكلّي الذي يتمّ به إسراء الحكم إلى جميع الأفراد[3]. فالملاحَظ أنّ التعريفين حملا تقارباً واضحاً بين المصطلحين، إذ نجد العامّ يقترب من مصطلح الإطلاق؛ ممّا حدا بكثيرٍ من علماء الأصول أن يضعوا تعريفاً يفرّق بين المفردتين. لذا عُرّف العموم بقولهم: «هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ»[4]، فالاستيعاب والشمول يكون مشتركاً بين العموم والإطلاق، لذا أضيف قيدٌ احترازيٌّ للتفريق بينهما.

فقد رأى الحيدري: أنّ القيد الاحترازي (المدلول عليه باللفظ) هو قيدٌ يدخل فيه مصطلح العموم ويخرج الإطلاق، وفي ذلك يقول: «...وحيث إنّ

---

(١) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار: ص٢٤٣.

(٢) ينظر: المزهر: ج١ ص٤٢٩؛ علوم القرآن: ص٩٥؛ في علم الدلالة: ص١٩٩.

(٣) ينظر: منتهى الأصول: ج١ ص٤٥٥؛ علوم القرآن، أبو سنة: ص٨٩.

(٤) دروس في علم الأصول: ج٢ ص١٠٣.

الاستيعاب مشتركٌ بين العموم وبين الإطلاق الشمولي، قيّده بـ(المدلول عليه باللفظ) لإخراج الثاني»[١]. يتّضح: أنّ هناك تقارباً واضحاً بين العموم والإطلاق من جهةٍ، إلّا أنّ بينهما اختلافاً جوهريّاً، فالعموم والإطلاق كلاهما يدلّان على الاستيعاب، إلّا أنّ استيعاب الإطلاق غاية ما يدلّ عليه أنّه يعبّر عن نفي القيد، أمّا العموم فهو استيعابٌ مدلولٌ عليه باللفظ، بمعنى: أنّ هناك قرينةً لفظيّةً في النصّ تعبّر عن العموم[٢].

لقد ذُكرت عدّة ألفاظٍ تحت عنوان آليّات العموم، ومنها: (كلّ وجميع وكافّة وأجمع) وهي التي تفيد مدخولها العموم والاستيعاب الدلالي[٣]، في حين عُبِّرَ عن دلالة الإطلاق بأنّها دلالةٌ سلبيّةٌ، بمعنى: أنّ دلالته على الاستيعاب تلاحَظ من خلال سياق النصّ اللغوي، بلا وجود قرينةٍ لفظيّةٍ أو أداةٍ لتعبّر عن دلالة الإطلاق. فالإطلاق معناه عدم التقييد الملاحظ من خلال السياق؛ فالسياق الحالي هو الذي يحكم بالإطلاق، وفقاً لقرينةٍ خارجيّةٍ (منفصلةٍ) أطلَق عليها الأصوليون قرينة الحكمة[٤]. فإذا كان العموم يفيد دلالة استيعاب ما ينطبق عليه المفهوم بقرينةٍ لفظيّةٍ متّصلةٍ تمثّلها أدوات العموم، فإنّ الإطلاق أيضاً يعبّر عن استيعاب مفهوم النصّ لكن ليس بقرينةٍ لفظيّةٍ، وإنّما يعتمد على قرينةٍ خارجيّةٍ معنويّةٍ تُعرف بعدم التقييد[٥].

• ففي قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠)، عبّرت الآية المباركة عن عموم الهداية للمهديّ والمُهدَى إليه، فهي هدايةٌ

---

(١) شرح الحلقة الثالثة: ج٣ ص٤١٣.

(٢) ينظر: محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص٢٣٤.

(٣) ينظر: مفهوم النصّ: ص١٩٨ـ٢٠١.

(٤) ينظر: دروس في علم الأصول: ج٢ ص١٠٤ـ١٠٥.

(٥) ينظر: شرح الحلقة الثالثة: ج٣ ص٤٤٦ـ٤٤٧.

لجميع المخلوقات إلى مطلوبها وغايتها التي خُلقت من أجلها وهُديت إليها. وهي الهداية التي يُطلق عليها، بالهداية العامّة التكوينيّة[١]. فدلالة العموم في الآية المباركة وإن وقع اتّفاقٌ عليها، إلّا أنّ الاختلاف وقع في منشأ العموم، أهو متأتٍّ من قرينةٍ لفظيّةٍ بمعنى وجود لفظ (كلّ) أفاد العموم، أم أنّ السياق اللغوي بأجمعه هو المعبّر عن العموم؟

فالقول الأوّل يرى أنّ العموم متوقّفٌ على السياق اللغوي برمّته. وأصحاب هذا الرأي يرون أنّ العموم متحصّلٌ من قرينةٍ خارجيّةٍ أطلقوا عليها قرينة الحكمة[٢].

أمّا القول الثاني الذي تبنّاه أكثر العلماء ومنهم الحيدري، فهو الرأي الذي ينطلق من أنّ دلالة العموم متأتّيةٌ من القرينة اللفظيّة، إذ إنّ أداة العموم (كلّ) تفيد الاستيعاب وهي تدلّ بنفسها على الشمول لكلّ أفراد المدخول، وبهذا يكون السياق يدلّ على العموم انطلاقاً من قرينةٍ لفظيّةٍ متّصلةٍ (أداة العموم)[٣].

يتّضح: أنّ الآية المباركة عبّرت ـ كما يرى الحيدري ـ عن سعة رحمة الله تعالى؛ إذ إنّه تعالى هو الهادي لجميع مخلوقاته، وهدايته غير محدّدةٍ بنوعٍ أو جنسٍ من الأجناس، بل إنّ هدايته تعالى عامّةٌ وشاملةٌ لجميع المخلوقات. فما من شيءٍ يطلق عليه اسم المخلوق إلّا وكان مشمولاً لتلك الهداية التي لم يُستثنَ منها أحدٌ، وهي تقابل الرحمة العامّة المهداة لجميع المخلوقات[٤].

• ومن بين الآيات التي عبّرت عن العموم قوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل: ٨٩)، فالآية المباركة

---

(١) ينظر: البيان في تفسير القرآن: ص٤٩٤.

(٢) ينظر: أصول الفقه: ج١ ص١٩١؛ مباحث الأصول: ج١ ص٩٢.

(٣) ينظر: شرح الحلقة الثالثة: ج٣ ص٤٥٣.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥٢.

جاءت نعتاً للقرآن الكريم، وقد عبّرت عن سعته وشموله لكلّ المعارف، فلفظ الكتاب ـ كما يرى الحيدري ـ يراد به القرآن الكريم، لأنّ (ال) للعهد الذكري، واستفيد من عبارة (كلّ شيء) العموم والشمول، لذا تكون الآية المباركة عبّرت عن عظمة القرآن الكريم، إذ إنّه الكتاب المقدّس الذي اتّصف بسعته لجميع العلوم الإلهيّة التي يصعب على البشر حصرها[1].

• ومن بين الأدوات التي تعبّر عن دلالة العموم النكرة في سياق النفي، فالنصّ يكون دالاً على عموم النفي[2]؛ ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، فالآية المباركة ـ على وفق رأي الحيدري ـ عبّرت عن مدى سعة قدرة الله تعالى وعلمه، فما كان من الأمور المستقبليّة الغيبيّة التي لا تنالها حواسّنا الدنيويّة ولا تدرك حقيقتها عقولنا، فإنّ هذه الأشياء جميعاً لها وجودٌ في الخزائن الإلهيّة، فقوله ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ**﴾ بوجود الاسم النكرة مسبوقاً بالنفي، عبّر عن دلالةٍ تفيد: أنّ كلّ ما يصدق عليه شيء، موجودٌ في الخزائن، وأنّ تلك الخزائن الجامعة لكلّ شيءٍ، هي تحت سلطة الله تعالى، وأنّ من الأشياء التي لها وجودٌ في الخزائن هو القرآن الكريم.

تحصّل: أنّ السياق القرآني بدلالته على العموم، أوضَحَ سعة علم الله تعالى ومدى إحاطته بكلّ شيءٍ[3].

• تعدّ أسماء الاستفهام أحد موارد العموم في النصّ اللغوي[4]؛ ففي قوله تعالى: ﴿**...مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، (مَن): اسم

---

(١) ينظر: الولاية التكوينيّة: ص١٣٨؛ علم الإمام: ص٨٤.

(٢) ينظر: أضواء البيان: ج٦ ص٢٩٥؛ أصول الفقه: ج١ ص١٩٢.

(٣) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٢٢٤؛ التوحيد، للحيدري: ج١ ص٢٧٦ـ٢٧٧؛ أصول التفسير والتأويل: ص٢٢١ـ٢٢٢.

(٤) ينظر: علوم القرآن، أبو سنة: ص٩٦.

استفهامٍ عبّر عن العموم والشمول، إذ إنّه يُطلق على كلّ فردٍ من العقلاء، وقد رأى الحيدري أنّ السرّ في دلالته على العموم هو درجة الإبهام التي تعتريه، فهذا العموم أعطى النصّ المبارك دلالةً سياقيّةً تفيد أنّه لا يمكن لأيّ أحدٍ أن يدّعي الشفاعة أو أن يكون نافعاً في شفاعته لغيره إلّا بعد إذن الله تعالى[١]. إنّ الآية المباركة تضمّنت اسم الاستفهام (مَن) للعاقل و(ذا) يأتي اسم إشارةٍ بعد (مَن) الاستفهاميّة كثيراً، و(الذي) اسمٌ موصولٌ للعاقل وغيره، فهذه الأسماء الثلاثة ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ جميعاً تعبّر عن الإبهام والعموميّة ودلالتها بقوّة النكرة. فمجيء الأسماء الثلاثة يعطي الآية دلالةً تفيد أنّ الشفاعة هي عهدٌ معهودٌ بين الإنسان وخالقه، ومَن لم يكن له عهدٌ بها فهو مبهمٌ كالنكرة لا يُعتدّ به. فمدّعي الشفاعة غير المأذون له من الله تعالى، ليس له صفةٌ معرفيّةٌ أو تعريفيّةٌ، فهو نكرةٌ وإن ادّعى لنفسه أمراً عظيماً[٢]. يتّضح: أنّ كلّ شيءٍ بأمر الله تعالى؛ وعظمة الشيء متأتّيةٌ من انتسابه إليه تعالى، ومَن كان بعيداً عن الله تعالى وغير مأذونٍ له منه تعالى فهو نكرةٌ لا قيمة له أصلاً.

• يُعدّ الاسم الجمع المعرّف بـ(ال) من أدوات العموم، إذ إنّه يشتمل على ثلاث دوالّ لتعبّر عن الشمول والعموم، أوّلها: أنّ مادّة الجمع تدلّ على طبيعيّ الجمع، فذكرها يُشعر بالشمول. ثانيها: أنّ هيئة الجمع تعبّر عن مرتبةٍ من العدد لا تقلّ عن ثلاثةٍ من أفراد تلك المادّة. ثالثها: أنّ الألف واللام الداخلة على الجمع تفيد استيعاب هيئة الجمع لتمام أفراد المادّة[٣]؛ ومن ورودها في القرآن الكريم: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر: ٣٠)[٤]، فالآية المباركة

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٢ ص١٦٥.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: دروس في علم الأصول: ج٢ ص١٠٧؛ شرح الحلقة الثالثة: ج٣ ص٤٦٩.

(٤) وينظر: ص: ٧٣.

عبّرت عن دلالة التعظيم والتشريف للمسجود له، فورود لفظ (الملائكة) ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ في سياق الآية المباركة، وهو جمع تكسيرٍ معرّفٌ بـ(ال)، أفاد الشمول والعموم. فالملائكة على عظيم درجاتهم عند الله، أُمروا بالسجود لآدم عليه السلام، فلم يتخلّف منهم أحد. ولأهمّية خبر السجود وتحقّقه بامتثال الملائكة له، جاء التعبير عن الملائكة بلفظ الجمع المعرّف بـ(ال) فأفاد العموم والشمول. ثمّ لدفع أي توهّمٍ مفترضٍ من عدم سجود الملائكة مجتمعين، جاء لفظ (كلّهم ـ أجمعون) ليعبّرا عن زيادة التوكيد وتقوية الخبر، ودفع أيّ شبهٍ حوله. فاللفظان (كلّهم ـ أجمعون) وإن كانا من ألفاظ العموم إلّا أنّ ورودهما في هذا الموضع كان لتوكيد الاستيعاب والشمول الذي عبّر عنه لفظ (الملائكة)[1].

ثمّ إنّ الآية بتفضيلها لآدم تلمّح لمسألةٍ مهمّةٍ مؤدّاها: أنّ مكانة الإنسان ليس في أصل خلقته وطيب عرقه، بل بدرجة قربه من الله تعالى، فعنصر الخلقة لا مزيّة له في المنظور القرآني.

• ومن موارد العموم قوله تعالى: ﴿...**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً**﴾ (الإسراء: ٤٤)، فلفظ (شيء) النكرة المسبوق بالنفي، جعل من سياق الآية المباركة ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ يدلّ على العموم، فالعموم المعبّر عنه يعطي النصّ دلالةً سياقيّةً جديرةً بالتأمّل، فالنصّ يخبر أنّه ما من شيءٍ في الوجود ـ أيّ شيءٍ كان ـ إلّا وينزّه الله تعالى الخالق والمُوجِد لكلّ شيءٍ، فالشيئيّة لا تنحصر بالإنسان أو الحيوان أو بغيرهما، بل إنّ هذه الشيئيّة شاملةٌ للجماد أيضاً، فكلّ شيءٍ في الوجود يسبّح بطريقته التي دأب عليها، وليس من واجب الإنسان أن يعي طريقة تسبيح الأشياء[2]. يمكن أن

---

(١) ينظر: التوحيد، للحيدري: ج٢ ص٤٠٨.

(٢) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٣٩٣.

يُصوّر التسبيح اعترافَ الموجودات جميعاً بخضوعها لخالقها وأنّها محتاجةٌ إليه في كلّ زمانٍ ومكانٍ. وهذا الرأي يتّفق والمرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في قوله «**يا عائشة اغسلي هذين الثوبين، أما علمتِ أنّ الثوبَ يسبّح، فإذا اتّسخ انقطع تسبيحه**»[1]. فسياق الآية المباركة يعبّر عن الشمول والعموم لكلّ شيءٍ في الوجود يصدق عليه الشيئيّة، لذا قلنا إنّ الآية دالّةٌ على العموم الحقيقي؛ وهذه الدلالة ترفض من خصّصها بالشيء الذي عنده روح، ليخرج بذلك الجماد وما لا روح له[2]. ولكنّ الصحيح خلافه لأنّ النصّ عامٌّ وليس مخصّصاً، فمن خصّص لا دليل يستند إليه.

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ دلالة العموم والاستيعاب في النصوص المباركة ـ المتقدّمة ـ وإن كان السياق القرآني يقتضيها، إلّا أنّها متأتّيةٌ من خلال القرينة اللفظيّة والمعبَّر عنها بـ(أدوات العموم).

أمّا دلالة الإطلاق فنجد الأمر مختلفاً:

• ففي قوله تعالى: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...**﴾ (النساء: ٨٠)، عبّرت الآية المباركة ـ على وفق ما يرى الحيدري ـ عن طاعةٍ مطلقةٍ للرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، إذ إنّ طاعة الرسول صلّى الله عليه وآله مقرونةٌ بطاعة الله تعالى، ولا تتصوّر أن تكون طاعة الله تعالى مقيّدةً بشيءٍ[3]، وإثبات السياق القرآني للطاعة المطلقة له صلّى الله عليه وآله يثبت أنّه لا يصدر منه إلّا الخير، ويستحيل أن يفعل أو يقول أو يفكّر بشيءٍ لا يرضى به الله تعالى؛ إذ إنّ طاعة الرسول صلّى

---

(١) كنز العمّال: ج٩ ص٢٧٨؛ قريبٌ منه ما نقله صاحب الدرّ المنثور: ج٤ ص١٨٥.

(٢) هناك كثيرٌ من العلماء من خصّصها بذات الأرواح، ومن بينهم: الصنعاني في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٧٩؛ النحّاس في معاني القرآن: ج٤ ص١٥٩؛ الكاشاني في زبدة التفاسير: ج٤ ص٣٨؛ الثعلبي في تفسيره: ج٦ ص١٠٢، وغيرهم.

(٣) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٦٥.

الله عليه وآله هي طاعة الله التي تعدّدت في النصّ القرآني، وما جاءت إلّا مطلقةً خاليةً من كلّ قيدٍ[١].

• ومن موارد الإطلاق في النصّ القرآني ما جاء في قوله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾ (طه: ١١٠)، فالنصّ المبارك عبّر عن دلالة الإطلاق، ونفى الإحاطة بعلمه تعالى نفياً قاطعاً، وقد رأى الحيدري أنّ إطلاق النفي بعدم الإحاطة بعلمه تعالى، دلّ على التنزيه له تعالى، لأنّ غيره تعالى محدودٌ والمحدود لا يستطيع الإحاطة بجمال أو أفعال غير المحدود؛ فالواصف المحدود مهما بلغ من عظمةٍ، حينما يصف الذات المقدّسة يجعلها محدّدةً بتلك الصفات، فتكون مقدّرةً بتقادير ومحدّدةً بحدودٍ[٢]. وهذا لا يجوز قطعاً؛ إذ إنّ الذات المقدّسة غير متناهيةٍ وغير محدّدةٍ، لذا يكون الإطلاق عبّر عن تنزيه الذات المقدّسة بأجلى صورةٍ. ويبدو هذا الرأي القرآني مؤيّداً بما نُقل من أحاديث نبويّةٍ، فقد روي عن النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله قوله: «**لا أحصي ثناء عليك، أنتَ كما أثنيتَ على نفسك**»[٣].

ممّا تقدّم يتّضح لنا: أنّ العموم والإطلاق كليهما يعبّران عن معنىً مشتركٍ تمثّل بالشمول والاتّساع في الدلالة، إلّا أنّ بينهما فرقاً دقيقاً تمثّل في أنّ العموم قرينته لفظيّةٌ تمثّلها بعض الألفاظ أطلق عليها أدوات العموم، أمّا الإطلاق فإنّ السياق كفيلٌ بتحديده، فلا قرينة لفظيّة تعبّر عنه، لأنّ السياق بمجموعه يعبّر عنه، إذ إنّه يحمل معنى عدم القرينة.

---

(١) من موارد طاعة الله تعالى: آل عمران: ٣٢؛ النساء: ٥٩؛ الأنفال: ٢٠؛ النور: ٥٤؛ محمّد: ٣٣.

(٢) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٥٩ـ٣٦٠.

(٣) شرح أصول الكافي: ج١ ص٢٥.

ثانياً: دلالة (الاختصاص والتقييد)

لقد توسّع علماء العربيّة في الحديث عن صفتَي الاختصاص والتقييد ومن قبلها العموم والإطلاق؛ لما لهذه الصفات من أهمّيّةٍ في معرفة سياق النصّ اللغوي عموماً والنصّ القرآني خصوصاً، فهذه الصفات تتعلّق بالدلالة وأنّ دلالة السياق على تقييد المطلق أو تخصيص العامّ، تعني إخراج اللفظ عن أصل دلالته التي وضع لها والتي تفيد الاتّساع والاستغراق إلى دلالاتٍ محدّدةٍ ومقيّدةٍ[١].

وقد عُرِّف الاختصاص بأنّه: قصر العامّ على بعض أفراده، إذ إنّه يقصر الحكم الثابت للعامّ على بعض أفراده[٢]. إنّ تخصيص دلالة العامّ كثرت تسمياتها؛ منها العامّ المخصوص، أو تخصيص المعنى، أو تضييق المعنى، أو قصر العامّ وغيرها[٣].

أمّا التقييد فهو ما يقابل الإرسال والتخلية، ويقصد به: تصوّر معنىً ما مع لحاظ وصفٍ زائدٍ عليه أو حالةٍ خاصّةٍ، واختلف في مقابلته للإطلاق على وجوهٍ إمّا الملكة وعدمها أو تقابل التضادّ أو تقابل التناقض[٤].

وهناك مَن يرى أنّ التخصيص يُتوصّل إليه من خلال الدليل المتّصل سواء أكان مستقلّاً خارجاً عن النصّ أو غير مستقلٍّ بمعنى الدليل اللغوي، ومنه الوصف والاستثناء المتّصل أو الحال أو الشرط[٥].

إلّا أنّ التحقيق يثبت أنّ التقييد يكون بألفاظٍ متعدّدةٍ تعرف بأدوات التقييد منها (التوابع، وضمير الفصل، والنواسخ، وأدوات الشرط، والنفي، والمفاعيل

---

(١) ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، د.سلوى: ص٦٧.

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ص٣٠٧؛ علوم القرآن، أبو سنة: ص١٠٠.

(٣) ينظر: دلالة الألفاظ: ص١١٧؛ علم الدلالة، أحمد مختار: ص٢٤٥؛ دور الكلمة في اللغة: ص١٨٠.

(٤) ينظر: دروس في علم الأصول: ج٢ ص٩٠؛ شرح الحلقة الثالثة: ج٣ ص٢٥١.

(٥) ينظر: قضايا لغويّة قرآنيّة: ص١٢٧ـ١٣٠.

الخمسة، والحال، والتمييز)(١). أمّا الاختصاص فيأتي من خلال دليلٍ خارجيٍّ من خارج سياق النصّ كأن يكون تخصيص القرآن بالقرآن، أو تخصيص القرآن بالرواية (بالحديث الشريف)(٢). وبهذا يكون التقييد يتوصّل إليه من خلال قرينةٍ لفظيّةٍ متّصلةٍ، أمّا الاختصاص فيتوصّل إليه من خلال السياق بأكمله.

لقد كان للحيدري اهتمامٌ واضحٌ في تقصّي تلك الظواهر من النصّ القرآني؛ لما لها بالغ الأهمّية في الوقوف على المراد الجدّي للنصّ القرآني.

أمّا التقييد، فمن أمثلته قوله تعالى: ﴿**...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (الرعد: ١٦)(٣). فقد ورد لفظ (الواحد) في عددٍ من الآيات المباركة موصوفاً بالقهّار، إذ كان من دأب القرآن الكريم ما إن يذكر وحدة الله تعالى إلّا ويصفها بالقهّارة، فوصف (القهّار) قيّد مفهوم النصّ للوحدة الإلهيّة. وقد رأى الحيدري أنّ هذا الوصف الذي أفاد التقييد أُريد به نفي الوحدة العدديّة عن الله تعالى، فالوحدة القهّارة لله تعالى تعني أنّها وحدةٌ ليست عدديّةً، فلا يُتوقّع من وحدته تعالى أنّ له ثانياً، فلو كانت وحدته عدديّةً لاقتضى أن تكون الوحدة مقهورةً ومحدّدةً بوصف العدد، ولكنّه تعالى واحدٌ لا يحدّ بحدٍّ، لذا كانت وحدته مقيّدةً بالقهّارة؛ إذ ليست عدديّةً ولا يُتصوّر بعدها ثانٍ مطلقاً(٤).

• ومن مواطن التقييد بالصفة، قوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً**﴾ (العنكبوت: ٨)، إذ عبّرت الآية المباركة عن مكانة الوالدين وسعة حقّهما على الأبناء. وقد رأى الحيدري أنّ الطاعة للأبوين ـ وفقاً للآية المباركة ـ جاءت مقيّدةً بالحسنى وهي طاعةٌ ليست مطلقةً بل لها حدودٌ تطبيقاً للقاعدة الكلاميّة التي

---

(١) ينظر: جواهر البلاغة: ص١٠٣ـ ١٠٤.

(٢) ينظر: علوم القرآن، أبو سنة: ص١٠١.

(٣) ينظر: يوسف: ٣٩؛ إبراهيم: ٤٩؛ ص: ٦٥؛ الزمر: ٤؛ غافر: ١٧.

(٤) ينظر: دروس في التوحيد: ص٢١.

تفيد: لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق[١]. و(حسناً) نعتٌ لمصدر الفعل (وصّى) على حذف مضافٍ، والتقدير: وصّينا إيصاءً ذا حسنٍ[٢]. فهذا يعني أنّ الوصف (حسناً) قيّد حقّ الطاعة فلا يمكن للأبناء طاعة الأبوين حينما يأمران بأوامر تخالف الشرع المقدّس.

للقرينة المتّصلة تأثيرٌ واضحٌ في تقييد الدلالة، فالنصّ اللغوي يكون دالّاً على الإطلاق، وبوجود القرينة اللفظيّة تتحوّل دلالة الإطلاق إلى تقييدٍ.

• فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ (آل عمران: ٩٧)، في الآية المباركة نجد أنّ المقطع الأوّل يعبّر عن ثبوت الحجّ على جميع الناس، إلّا أنّ المقطع الثاني الذي يبدأ بـ(مَنْ) وهو اسمٌ موصولٌ في محلّ جرّ بدلٍ من الناس؛ بدل بعضٍ من كلٍّ أو اشتمالٍ[٣]؛ هذا المقطع ـ أي الثاني ـ ينقض الإطلاق المنعقد في المقطع الأوّل، فيكون سياق الآية المباركة معبّراً عن تقييد وجوب الحجّ على مَن كان مستطيعاً من الناس لا كلّهم. وفي ذلك يقول الحيدري: إنّ «الظهور التصوّري الأوّل من الآية: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ والذي يعني ثبوت وجوب الحجّ على جميع الناس بلا قيدٍ أو شرطٍ، قد انعقد وانتهى، وليس لنا التدخّل فيه، لأنّه انعقادٌ تكوينيٌّ يتحقّق لكلّ عامٍّ، بوضع الألفاظ لمعانيها اللغويّة، ولكنّ هذا الظهور التصديقي الابتدائي في الإطلاق، والمنسجم تماماً مع الظهور التصوّري التكويني، قد انهدم بفعل القرينة المتّصلة، وهو المقطع الثاني للآية: ﴿**مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ فصار وجوب الحجّ مقيّداً بهذه القرينة المتّصلة، والتي تسمّى أيضاً بالقرينة السياقيّة»[٤].

---

(١) ينظر: المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٦٦.

(٢) ينظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه: ج١٠ ص٦٧٤.

(٣) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ج٤ ص٢٢.

(٤) منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٥٠.

يتّضح: أنّ القرينة المتّصلة لها مقامٌ محفوظٌ في إيضاح مراد المتكلّم النهائي، إذ إنّنا لا نستطيع أن نحدّد معنى السياق إلّا بعد أن نلحظ القرينة المتّصلة، فبوجودها تتحوّل الدلالة السياقيّة من إطلاقٍ إلى تقييدٍ مطابقاً لما تدلّ عليه القرينة المتّصلة، بخلاف القرينة المنفصلة التي لا تؤدّي وظيفة القرينة المتّصلة نفسها[١]، إذ إنّ المعنى على وفق القرينة المنفصلة يخصّص ببعض الأفراد وإن بقي في ظاهره يدلّ على العموم والشمول.

• ومن موارد التقييد بالصفة، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الفاتحة: ٢) فقد ورد لفظ (ربّ) وصفاً لاسم الجلالة، إذ أفاد الوصف تقييداً لموصوفه، وقد رأى الحيدري أنّه «بعد أن أُسند الحمد لاسم ذاته تعالى تنبيهاً على الاستحقاق الذاتي، عقّب بالوصف وهو (الربّ) ليكون الحمد متعلّقاً به أيضاً، لأنّ وصف المتعلّق متعلّقٌ أيضاً... ليُؤذن باستحقاقه الوصفي أيضاً للحمد كما استحقّه بذاته»[٢]، وبهذا يكون وصف ربّ العالمين قيداً من موصوفه وجعله مختصّاً بالله تعالى.

• ومن بين الآيات المباركة التي حملت دلالة العموم والتقييد كليهما، قوله تعالى: ﴿**...قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...**﴾ (الأعراف: ١٥٦)، فقد وردت إصابة العذاب مقيّدةً بالمشيئة الإلهيّة، أمّا سعة الرحمة فقد وردت عامّةً بمقتضى القرينة اللفظيّة المتمثّلة بـ(كلّ)، وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة عبّرت عن مسألة تدبير الله تعالى للكون بأجمعه، فتدبير الكون بأسره قائمٌ على الرحمانيّة، لذا جاءت عامّةً تعبّر عن السعة وعدم التحديد، بخلاف العذاب الذي هو الشيء العرضي، الذي يمثّل دواءً لَمن يستحقّه فقد ورد مقيّداً، لأنّ

---

(١) ينظر: دروس في علم الأصول: ج٢ ص١٨٤.

(٢) اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٦٢.

العذاب نشأ من اقتضاء المعذّبين لا من قبله تعالى، فالله تعالى بمقتضى ربوبيّته لا يعذّب أحداً مطلقاً، وإنّما يعذّب مَن تعلّقت به المشيئة بالعذاب وهم الكفرة(١). يتّضح أنّ الرحمة عامّةٌ وليست مقيّدةً بالمشيئة، بخلاف العذاب فهو واقعٌ تحت الشأنيّة ومُقيّدٌ بها.

يعدّ **الاختصاص** من مظاهر تحديد السياق العامّ، ويقصد به قصر اللفظ العامّ على بعض أفراده وتضييق شموله فيؤثّر التخصيص في دلالة السياق بأكمله فيجعله مخصّصاً بأفراد محدّدين بعد أن كان شاملاً وعامّاً(٢).

• ومن موارد الاختصاص في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿**وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾ (الحجّ: ٤٧)، فالآية المباركة تتحدّث عن يومٍ غير محدّدٍ لوروده نكرةً، لذا يمكن أن تُلحظ دلالة العموم للنصّ في الوهلة الأولى، لأنّ اليوم ـ أيّ يومٍ كان ـ يُراد به المدّة من الزمن، وهذا اللفظ يعبّر عن الإطلاق الشائع المعروف لدينا بالوقت غير المحدّد. إلّا أنّ الحيدري يرى أنّ سياق الآية المباركة يتحدّث عن يومٍ محدّدٍ لا كلّ الأيّام. إذ إنّ النصّ المبارك يعبّر عن الاختصاص بوقتٍ محدّدٍ ومعلومٍ(٣).

إنّ هذا الاختصاص والتحديد يمكن التوصّل إليه من خلال الرجوع إلى سياق جملةٍ من الآيات المباركة التي تتحدّث عن هذا اليوم المحدّد؛ منها قوله تعالى: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ (الفاتحة: ٤)، وقوله تعالى: ﴿**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾ (المعارج: ٤)، وغيرهما، فبضمّ دلالة الآيات جميعاً يتّضح لنا: أنّ اليوم المراد من تلك النصوص المباركة ليس المقصود به الزمن

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج٣ ص٦٥ـ٦٦.

(٢) ينظر: الصاحبي: ص٣٤٤؛ فقه اللغة وخصائص العربيّة: ٢١٩؛ في علم الدلالة: ص٢٩.

(٣) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٢٩٩ـ٣٠٠.

العامّ المعروف لدينا، بل إنّه يومٌ مخصوصٌ له مزايا وله خصائص يُعرف بها.

يتّضح: أنّ ما يرد عامّاً في القرآن الكريم، يمكن أن يُخصّص إذا ضُمّ إليه نصوصٌ أخرى من القرآن الكريم تحمل مضمونه نفسه أو قريباً منه(١).

• ومن موارد الاختصاص، ما جاء في قوله تعالى: ﴿**مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (التغابن: ١١)، فالهداية يراد بها الدلالة والبيان وإيضاح طريق الرشد والتمكّن من الوصول إلى الشيء ويقابلها الضلالة(٢)، فالهداية أصلها عامّةٌ لجميع المخلوقات إلّا أنّها في سياق الآية المباركة وجملة آياتٍ معها(٣)، عبّرت عن معنى اختصاص هداية الله تعالى وعنايته الخاصّة بطائفةٍ من المؤمنين ـ كما يرى الحيدري ـ إذ إنّ المؤمن بعد اعترافه بتفضّل الله تعالى ومنّه عليه بأن هداه إلى سبيله، كباقي الكائنات الأخرى بالهداية العامّة التي شملت كلّ المخلوقات، فبهذا الاعتراف وتأدية الواجب استحقّ أن يكون مؤهّلاً للاختصاص بنوع هدايةٍ تخصّه يطلَق عليها الهداية الخاصّة؛ وهي هدايةٌ للمعترفين بفضل الله تعالى دون مَن لم يعترف وأنكر فضل الله عليه(٤).

وللقرينة المتّصلة مدخليّةٌ في تحديد معنى السياق، فالقرينة الوصفيّة تؤدّي دوراً في صرف الذهن من المعنى الأوّل العامّ الذي يدلّ عليه السياق إلى المعنى المحدّد الذي يمثّل مراد المتكلّم، وتسمّى هذه القرينة بـ(القرينة الصارفة)، وهناك قرينةٌ وصفيّةٌ أخرى تقوم بتحديد المصداق المراد من بين المصاديق المتعدّدة، وتسمّى هذه القرينة: (القرينة المعيِّنة). فالنصّ عامٌّ في مضمونه، وبوجود القرينة

---

(١) ينظر: الإتقان: ج٢ ص٤٢.

(٢) ينظر: الفروق اللغويّة: ص٣٦٠؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم (هدى): ج١١ ص٢٦٩.

(٣) ينظر: الشورى: ٥٢؛ الكهف: ١٣؛ المائدة: ١٥؛ محمّد: ١٧؛ العنكبوت: ٦٩، على سبيل التمثيل لا الحصر.

(٤) ينظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١ ص٣٧٠.

المُعيِّنة يصبح مختصّاً بمصداقٍ واحدٍ[١]، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، ذكرت الآية المباركة ولايةً واحدةً وثلاثة أولياءٍ، فالولاية وإن تعدّدت معانيها[٢] إلّا أنّها في الآية المباركة محدّدةٌ بمعنى وليّ الأمر والمتصرّف في أمور العباد، لأنّ الله تعالى هو الوليّ وهو المتصرّف في عباده بما يصلحهم، فالآية المباركة تثبت ولاية الله تعالى وتصرّفه في مخلوقاته بالذات والأصل، ثمّ تثبت ولاية الرسول صلّى الله عليه وآله بالإذن من الله تعالى وبالعرض والتبع للولاية الإلهيّة، أمّا الولاية العامّة فقد اختلف فيها، فقيل: إنّها ولايةٌ عامّةٌ للمسلمين جميعاً بعضهم وليٌّ على بعضهم الآخر، وقد استدلّ على هذا العموم من خلال قرينةٍ منفصلةٍ تمثّلت في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...﴾ (التوبة: ٧١)، ويكون تتمّة الآية المباركة من سورة المائدة إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ وصفاً عامّاً لجميع المؤمنين أثنى الله به على عباده المؤمنين[٣]. وأمّا جملة ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ قيل فيها إمّا الواو عاطفة و«هُمْ رَاكِعُونَ» جملةٌ معطوفةٌ على ما قبلها، والمعنى: وهم خاضعون متواضعون، أو هم يصلّون، وقد ذكر جزءاً من الصلاة ـ أعني الركوع ـ لأنّه يوضح تذلّل المصلّي وخضوعه حال صلاته[٤]. وقيل: بل إنّ الواو واو الحال، وجملة ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ جملةٌ حاليّةٌ توضح كيفيّة المتصدّقين وحالهم في صلاتهم[٥]، فتكون الولاية ـ على وفق ما تقدّم ـ بمعنى الحبّ والصحبة، وهي ضدّ العداوة، وليست

---

(١) ينظر: أصول البحث: ص١٠١؛ محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص١٤٣ـ١٤٤.

(٢) ينظر: العين (ولي): ج٨ ص٣٦٥.

(٣) ينظر: دقائق التفسير: ج٢ ص٢٠٦؛ التحرير والتنوير: ج٦ ص٢٣٩.

(٤) ينظر: المحرّر الوجيز: ج٢ ص٢٠٨؛ البحر المحيط: ج٣ ص٥٢٥.

(٥) ينظر: التفسير الكبير: ج١٢ ص٢٥.

ولاية الأمر والتصرّف[1].

ويبدو أنّ السياق القرآني يحكم في تحديد معنى المفردات. فلفظ (وليّ) مع تعدّد معانيه[2]، إلّا أنّ السياق يحدّد معنى المتولّي للأمر والمتصرّف في أمور العباد، لأنّ ولاية الله تعالى لا تستقيم إلّا بهذا المعنى. إنّ ذكر الولي بلفظ المفرد والأولياء ثلاثةٌ عبّر عن دلالةٍ تفيد: أنّ إفراد الولي إفراداً لله تعالى، وعطف ولاية الرسول وأولي الأمر على ولاية الله تعالى ليدلّل أنّ الولاية لله تعالى بالأصل والحقّ، والولاية للرسول والذين آمنوا تبعاً لولايته تعالى وبالعرض[3].

وقد رفض الحيدري دلالة الآية في الولاية الثالثة على العموم بالمؤمنين جميعاً، ورأى أنّ الآية المباركة كما عبّرت عن حصر الولاية واختصاصها بالله تعالى أوّلاً وولاية الرسول صلّى الله عليه وآله ثانياً، فيجب أن تكون الولاية الثالثة مختصّةً بمصداقٍ واحدٍ بعينه، وأنّ ذيل الآية المباركة المتمثّل بـ: ﴿**الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ**﴾ قرينةٌ متّصلةٌ معيّنةٌ لمصداق الوليّ الثالث. فإذا كانت الولاية الأولى والثانية جاءت بمعنى ولاية الأمر والتصرّف، فينبغي أن تكون الولاية الثالثة (ولاية الذين آمنوا) أيضاً بمعنى ولاية التصرّف وقيادة الأمّة بعد النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله. فالمؤمن وإن كان محبّاً وناصراً لأخيه المؤمن إلّا أنّه لا يحقّ له التصرّف في شؤون أخيه المؤمن وأن يدير أموره. فيتّضح: أنّ الولاية الثالثة خاصّةٌ وليست عامّةً بالمؤمنين جميعهم، وأنّ القرينة الوصفيّة أوضحت المراد من اللفظ العامّ (الذين آمنوا) إذ إنّ صفة إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أوضحت أنّ المصداق المتّصف بها واحدٌ لا غير، فالتعبير عامٌّ إلّا أنّ

---

(١) ينظر: دقائق التفسير: ج٢ ص٢٠٧.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ج٣ ص٥٢٥.

(٣) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ج١ ص١٨١.

الوصف جاء قرينةً متّصلةً معينّةً ومخصّصةً لصفة العموم، وبهذا تكون الآية المباركة أوضحت أنّ الولاية الثالثة مختصّةٌ كما هي في الولايتين، وأنّ أوضح مصداقٍ لتلك الولاية هو الإمام عليّ عليه السلام لأنّ إيتاء الزكاة حال الصلاة تعلّق به عليه السلام من دون غيره[١]، فضلاً عن أنّ السياق القرآني في الآيات السابقة لآية الاستشهاد واللاحقة لها تتحدّث في ولاية بعض المؤمنين لبعضهم الآخر، ونهى عن ولاية اليهود للمؤمنين، بمعنى حقّ التصرّف وسلطة القيادة على المؤمنين[٢]، لهذا جاءت الآية تثبت ولاية حقّ التصرّف وولاية الأمر لله تعالى أصالةً وللرسول ولِمَن ينوب بعده بالتبع.

وأمّا قوله تعالى: ﴿**وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ فهي قرينةٌ متّصلةٌ توضّح حالاً مخصوصةً بالصلاة، وهذه الهيئة هي التي كان عليها الإمام عليّ عليه السلام، إذ إنّها الهيئة التي كان عليها حال التصدّق بالخاتم وهي حالةٌ عبّرت عن حرصه على الإحسان ومسارعته إليه[٣].

فيمكن القول أنّ القرينتين المتّصلتين ـ الجملة الأولى الوصفيّة، والجملة الثانية الحاليّة ـ ميّزتا ووصفتا (الذين آمنوا) وخصّصتاهم، وقد امتازتا بمزيّة التعالق والتواشج، بمعنى: أنّهما وصفتا (الذين آمنوا) بصفاتٍ وإن كانت متعدّدةً إلّا أنّها في حقيقتها تمثّل هيئةً كلّيّةً مترابطةً بمعنى القيام بالصلاة وتقديم المساعدة والعون للمحتاجين في حال الركوع في الصلاة تحديداً، وبهذا تكون الجملتان الوصفيّة والحاليّة أعطتا صورةً متكاملةً عن المخصوص بهما، يستحيل أن يوصف بها غير شخص أمير المؤمنين عليه السلام، كما يستحيل أن تتكرّر

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٤٨ـ٣٤٩.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم: ج٢ ص٧٣.

(٣) ينظر: أنوار التنزيل: ج٢ ص٢٣٩؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١ ص٢٨٩.

لشخصٍ آخر على الإطلاق[(١)].

فتحصّل: أنّ الولاية الثالثة ثابتةٌ ومختصّةٌ بشخص الإمام عليّ عليه السلام مثلما الولاية الأولى والثانية محدّدةٌ بالله العظيم وبرسوله الكريم؛ وأنّ إثبات الاختصاص تحصّل من خلال دليلين، أوّلاً: القرينة المتّصلة المُعينة على ذلك، والتي بيّنت صورة مدخولها. وثانياً: من خلال تخصيص النصّ القرآني بالرواية، إذ إنّه روي عن ابن عبّاس قوله: «...إنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم خرج إلى المسجد والناس بين قائمٍ وراكعٍ، فنظر سائلاً فقال: **هل أعطاك أحدٌ شيئاً؟** قال: نعم خاتمٌ من ذهب، قال: **من أعطاكه؟** قال: ذلك القائم، وأومأ بيده إلى عليّ بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فقال: **على أيّ حالٍ أعطاك؟** قال أعطاني وهو راكعٌ. فكبّر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ قرأ: ﴿**وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ**﴾»[(٢)].

ويُعدّ تفسير القرآن بالقرآن أحد القرائن المنفصلة (الخارجيّة) في توضيح المراد من الآية المبحوث عنها، وهو يعبّر عن عموم السياق أو اختصاصه. ففي قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، قيل: إنّ الآية المباركة عبّرت عن دلالة العموم والشمول، إذ إنّ الأمّة الإسلاميّة جميعاً مشمولةٌ بشهادة الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله عليها، إذ إنّ قوله: ﴿**وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاءِ**﴾ دلّت على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يشهد على أعمال أمّته[(٣)]. وقد رفض الحيدري أن يكون دالاًّ على العموم والشمول لجميع الأمّة. بل إنّ النصّ

---

(١) ينظر: منطق فهم القرآن: ج١ ص٣٤٩.

(٢) أسباب نزول الآيات: ص١٣٣؛ معالم التنزيل: ج٢ ص٤٧؛ تفسير ابن عربي: ج١ ص٢٠٤.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٦ ص٤١٨؛ الكشّاف: ج٢ ص٤٢٤.

يمكن أن يتّضح المراد منه من خلال قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ (النحل: ٨٤)، إذ إنّ الآية تتحدّث عن شهداء متعدّدين من الأنبياء السابقين والصلحاء والأولياء من الأمم السابقة وأمّة الإسلام، فيكون المراد من قوله: ﴿وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاءِ﴾ أنّه صلّى الله عليه وآله يكون شهيداً على الشهداء، لا على الأمّة الإسلاميّة جميعاً، بل إنّه شهيدٌ على الشهداء من أمّته، وشهيدٌ على شهداء الأمم الأخرى[1]. فيتّضح: أنّ الآية المباركة عبّرت عن اختصاص النبيّ صلّى الله عليه وآله بالشهادة على الشهداء خاصّةً، وهذا الاختصاص أوضح مكانته عليه السلام، إذ إنّه أرفع درجةً ممّن سبقه جميعاً، لذا فهو شهيدٌ عليهم.

• وفي قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآياتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٩) اختلف في دلالة الآية المباركة تبعاً لاختلاف المقصود بـ(الآيات) على قولين؛ **أوّلهما**: دلالة العموم، لَمن رأى أنّ الآيات هي القرآن الكريم، والمعنى ـ عندهم ـ: بل القرآن الكريم آياتٌ بيّناتٌ في صدور المؤمنين جميعاً[2]. **والرأي الثاني**: الاختصاص، لَمن رأى أنّ النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله هو الآيات البيّنات، فيكون معنى الآية عندهم: بل يقينٌ أنّه نبيٌّ عند أهل العلم، وأنّه أخبر عن أقاصيص الأوّلين في صدور مؤمني أهل الكتاب خاصّة[3].

وقد رأى الحيدري أنّ الآية المباركة عبّرت عن الاختصاص، لكن ليس بأهل الكتاب، إذ إنّه يرى أنّ التعبير (آيات بيّنات) المقصود به القرآن الكريم

---

(١) ينظر: الراسخون في العلم: ص٦٥؛ المعاد رؤية قرآنيّة: ج٢ ص٢١٣ـ٢١٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن، للنحّاس: ج٥ ص٢٣٢؛ تفسير ابن زمنين: ج٣ ص٣٥٠.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي: ج٢ ص٦٣٧؛ الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ج٢ ص٨٣٤.

وليس النبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله، وأنّه ممّا اختصّ به الائمّة من أهل البيت عليهم السلام في حفظه والتخلّق به وتطبيق مضامينه[١]، فتكون الآية المباركة عبّرت عن الاختصاص في موضعين، الأوّل تمثّل بالقرآن الكريم الذي هو الآيات البيّنات، والثاني تمثّل في مجموعة الحفظة للقرآن الكريم متمثّلاً بقوله (قلوب الذين آمنوا).

وهو يتّكئ في تصحيح ما يذهب إليه على المنقول عن أهل البيت عليهم السلام، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله في توضيح قول الله تعالى ﴿**بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**﴾، قال: **هم الأئمّة عليهم السلام**[٢].

ممّا تقدّم يتّضح: أنّ دلالة الاختصاص تعطي الفهم الصحيح للنصّ، وتوضّح المصداق الأمثل له، وإن بقي النصّ في منظاره العامّ يعبّر عن العموم والشمول، ودلالته على مصاديق متعدّدة.

---

(١) ينظر: دروس في علم الإمام: ص٧٤.

(٢) الكافي: ج١ ص٢١٤.

خاتمة البحث ونتائجه

بعد هذه الجولة المباركة في قراءة النصّ القرآني، وفي ضوء حدود محاولة البحث واستيعابه جهود السيّد كمال الحيدري في دراسة الدلالة القرآنيّة، يمكن أن نوجز أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث على شكل نقاطٍ رئيسةٍ، وهي:

١. من خلال ما استقرأنا من نتاجٍ للحيدري، وجدنا أنّه عالمٌ يجمع بين ما هو تراثيٌّ أصيلٌ وعميقٌ، وبين ما هو معاصرٌ وحديثٌ، وأنّ كثرة اطّلاعه على العلوم أمدّته بشخصيّةٍ تجمع بين التنظير والتطبيق.

٢. لقد تبنّى الحيدري الأسلوب التركيبي في معالجة النصّ القرآني؛ وقد اتّضح في معالجته للنصّ الواحد بأكثر من طريقةٍ، إذ وجدنا أنّ الحيدري يقف عند آيةٍ مباركةٍ واحدةٍ وقد استفاد من كلّ الدلالات المحتملة فيها، فمرّةً يقف عند مفردات تلك الآية ويتوصّل إلى أكثر من دلالةٍ محتملةٍ، وأخرى يقف عند الآية معالجاً إيّاها بصورتها النحويّة متوصّلاً لدلالاتٍ محتملةٍ، بعد ذلك نجده يعالجها من خلال تصوّرها كنصٍّ متكاملٍ، لذا يشعر الناظر للوهلة الأولى أنّ هناك تكريراً في شواهد البحث، لكنّ التدقيق يثبت خلاف ذلك، لتعدّد أوجه النظر للنصّ القرآني المدروس.

٣. ذكر في البحث التعالق الدلالي بين الشكل والمضمون، وهو ناتجٌ من التواضع والاصطلاح، وأنّ السببيّة ناتجةٌ من مبدأ القرن الأكيد.

٤. تناول البحث موضوع الحقيقة والمجاز، وقد اتّضح أنّ الحيدري من القائلين بوجوده في اللغة بصورةٍ عامّةٍ والنصّ القرآني تحديداً، وأنّ الدلالتين متأتّيتان من وضعٍ لغويٍّ واحدٍ وليس من تعدّد الوضع، فالحقيقة يستدلّ عليها من خلال الأصالة اللغويّة، أمّا المجاز فتكون القرينة الصارفة هي المعين في تحديدها.

٥. توصّل البحث إلى أنّ الدلالة الرمزيّة ذات علاقةٍ وطيدةٍ مع المجاز، وقد

رأى الحيدري أنّ الدلالة الرمزيّة أوسع من المجاز، إذ عدّ المجاز والكناية من آليّات الرمزيّة، وقد استدلّ على شمول الرمزيّة لغيرها من أغراض المجاز، إذ إنّ دلالة النصّ يمكن أن تحمل على الرمز وتعبّر عنه، مع أنّها قادرةٌ على أن تعبّر عن الدلالة الحقيقيّة، فلا قرينة تحدّد من دلالة النصّ، فالنصّ يحمل دلالتين، بخلاف المجاز الذي لا يعبّر إلّا عن دلالةٍ واحدةٍ؛ لوجود القرينة الصارفة التي بوجودها لا يمكن المصير إلى الدلالة الحقيقيّة.

٦. لقد اقتفى الحيدري أسلوباً مختلفاً في الوصول إلى دلالة النصّ المقدّس، فقد اتّضح من خلال الاستقراء أنّه يعالج النصّ القرآني المُفَسّر بطريقةٍ معمّقةٍ، إذ إنّه يقف مستنطقاً دلالة المفردات، من بعد ذلك يقف على دلالة التركيب المتمثّل بالجملة ومدى الانسجام بين ألفاظ الجملة الواحدة، وأخيراً ينظر إلى دلالة النصّ المتكوّن من مجموعة جملٍ، ويحدّد تناسبه النصّي مع النصوص الأخرى. فالحيدري بهذا العمل يطبّق الأسلوب التركيبي الذي يجمع بين أسلوب التفسير التجزيئي وأسلوب التفسير الموضوعي؛ إنّ اتّباع أسلوب التفسير التركيبي يجعل من المفسّر يستنفد الوسع في الوقوف على أغلب الدلالات القرآنيّة للنصّ المبحوث.

٧. وقف البحث على ظواهر لغويّةٍ ومن بينها الترادف والمشترك اللفظي، وقد اتّضحت مجموعة أمورٍ:

• إنّ الحيدري من القائلين بالترادف اللغوي في العربيّة عموماً وفي النصّ القرآني على وجه التحديد، وهو يرى أنّ وجود الترادف يعدّ إغناءً للّغة وسعةً في إمكانيّاتها.

• مع إيمان الحيدري بوجود الترادف إلّا أنّه يرفض الترادف الإفراطي الذي يؤدّي إلى انتهاك دلالة المفردة القرآنيّة، فهو يثبت تطابق الألفاظ على معنىً واحدٍ بصورةٍ عامّةٍ مع مراعاة خصوصيّة كلّ لفظٍ، وبهذا يكون الحيدري يميل إلى مقولة الترادف الجزئي (الناقص) الذي أشارت إليه الدراسات الحديثة.

• تُعدّ ظاهرة المشترك اللفظي من الظواهر اللغويّة المهمّة، وقد أثبت الاستقراء أنّ الحيدري من العلماء القائلين بوجودها في العربيّة والقرآن الكريم، وقد رأى أنّ تعدّد معاني اللفظ يؤدّي إلى تعدّد معاني النصّ، وهو مؤشّرٌ ايجابيٌّ يعبّر عن أصل النصّ ووحدته لا تناثره، لأنّ النصّ بوحدته الكلّية يشتمل على معانٍ غير متناهيةٍ.

٨. وقف البحث على عناية الحيدري واهتمامه بالدلالة التركيبيّة، إذ تعدّدت القضايا التركيبيّة التي تناولها في مؤلّفاته المختلفة، وقد عالجها بأفقٍ واسعٍ واطّلاعٍ عميقٍ دلّ على تمكّنه من الآراء النحويّة للعلماء السابقين، ولم يكن الحيدري ناقلاً لأقوال مَن سبقه فقط، بل له ترجيحٌ وتقديمٌ لبعض الآراء على الأخرى، كما انفرد ببعض الأقوال.

٩. تعدّ الأبحاث اللغويّة المفتاح الذي يجب على المفسّر اتّباعه في الوصول إلى الدلالات التي تكتنف النصّ القرآني، فقد وجدنا الحيدري يتّكئ على الأساليب النحويّة ليثبت ما يذهب إليه من معتقدٍ دينيٍّ وفكرٍ كلاميٍّ؛ من بينها أسلوب الاستفهام وأسلوب الاستثناء وأسلوب النفي.

١٠. للسياق بنوعيه المقالي والحالي تأثيرٌ مهمٌّ في توجيه الدلالة القرآنيّة، وقد رأى الحيدري أنّ السياق من مقولة التركيب، فالسياق وإن كان يعطي معنىً للمفردة إلّا أنّه لا يأتي من دلالة تلك المفردة وحسب بل يستقي معناه من خلال التركيب.

١١. أثبت البحث أنّ السياق بنوعيه (المقالي والحالي) له أثرٌ كبيرٌ في فهم النصّ وتوجيهه. فسلخ النصّ عن زمنه، يجعل منه مبهم الدلالة؛ لذا رأى الحيدري أنّ عصر الصدور وعصر النزول لهما بالغ الأثر في تحديد الدلالة للنصّ المبحوث.

١٢. يعدّ الحيدري أحد العلماء القائلين بالتطوّر الدلالي للنصّ، فالنصّ اللغوي كائنٌ حيٌّ يعيش في المجتمع ويتطوّر تبعاً لتطوّره، وقد أطلق على هذا التطوّر بالتطوّر التاريخي، فقد بحث الحيدري توسيع الدلالة وتضييقها، وعزا

سرّ هذا التوسيع أو التضييق إلى تطوّر اللغة التاريخي.

١٣. لّما كان النصّ القرآني نصّاً غايته إرشاديّةٌ، فقد رأى الحيدري أنّ جوهر البحث الدلالي لابدّ أن ينطلق من الفهم الكلّي للنصّ، فالبحث وإن بدأ بالمفردات وانتقل إلى دلالة الجمل، فهذا لا يفي بالغرض ما لم يكن الوقوف على النصّ برمّته، إذ إنّ القرآن الكريم نصٌّ متكاملٌ ولا يمكن تقسيمه بأيّ شكلٍ من الأشكال، وقد انطلق الحيدري من فكرة نصيّة القرآن الكريم إلى اعتماد الأسلوب التركيبي للوصول إلى الدلالات المرادة في النصّ القرآني.

١٤. لقد أثبت البحث أنّ الحيدري وإن كان يؤمن بالترابط والتعالق بين الآيات والسور المباركة في السياق القرآني، لكنّ هذا لا يعني أنّ كل آيةٍ تمثّل سبباً لما قبلها أو ما بعدها، وقد توصّل الحيدري إلى أنّ هناك آياتٍ يعتمد عليها في تأصيل المعنى الدلالي أطلق عليها (الأوتاد)، وهي نصوصٌ قرآنيّةٌ تعبّر عن المضمون الكلّي لمراد الله تعالى، وأنّ مقياس مدى عمق المفسّر من سطحيّته يرجع إلى مدى معرفته بتلك الأوتاد وعددها.

١٥. في ضوء وحدة النصّ القرآني أثبت الحيدري أنّ النصّ القرآني وحدةٌ متكاملةٌ، فلا تعارض بين جميع مكوّناته، وهو نصٌّ يفسّر بعضه بعضاً؛ وبهذا يكون الحيدري من العلماء الذين يردّون على أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم ممّن يلقون بشبهاتٍ من بينها وأهمّها تناقض القرآن.

١٦. إنّ القرآن الكريم نصٌّ واسع الدلالة وغير محدّدٍ، بل فيه من السعة ما لا يستوعبه أغلب المفسّرين، وقد رأى الحيدري أنّ النصّ القرآني يُنظر إليه من حيثياتٍ متعدّدةٍ، منها من خلال النصّ نفسه، ومنها من خلال قائل النصّ تجلّى اسمه، ومنها من خلال المخاطب به، ولهذا نجد الحيدري يقرّ بوجود علمَي المحكم والمتشابه الواردين في القرآن الكريم، إلّا أنّه يرى أنّهما يرتبطان بالمخاطب بالقرآن لا بالنصّ المبارك نفسه، لذا رأى أنّ القرآن الكريم كلّه محكمٌ للنبيّ محمد

صلّى الله عليه وآله أصالةً لأنّه مُعَلَّمٌ من الله تعالى، ولأهل بيته عليهم السلام بالتبع لأنّهم عَلِموه من النبيّ صلّى الله عليه وآله نفسه، أمّا الصحابة وباقي الأمّة فلديهم محكمٌ من الآيات ومتشابهٌ لا يمكنهم الوقوف عليه، والتناسب بين المحكم والمتشابه يكون تناسباً عكسياً، فكلّما زادت درجة المحكم قلّت درجة المتشابه، والعكس صحيحٌ.

١٧. من خلال الاطّلاع على أغلب ما كتبه الحيدري اتّضح لنا أنّه يتّبع منهجاً يوضّح شمول النصّ القرآني وعمومه للأعصار والأمصار، فسبب النزول عنده مجرّد سببٍ مثيرٍ لنزول الحكم ويعطي مصداقاً من مصاديق النصّ، فلا يمكن أن يكون محدّداً للنصّ القرآني في نطاقه الخاصّ؛ وبهذا يكون الحيدري يذهب إلى عالميّة النصّ القرآني.

وما يذهب إليه الحيدري لم يكن عن هوى نفسٍ وزعمٍ بلا دليلٍ، بل هو ينطلق من حقائق ذكرها أهل البيت الأطهار عليهم آلاف التحيّة والسلام. ومن بين أهمّ الحقائق المعتمد عليها: قاعدة الجري التي تفيد تعدّد مصاديق النصّ القرآني ليشمل مَن خوطب به ومَن جاء بعدهم إلى يوم القيامة.

١٨. إنّ المطّلع على قاعدة الجري يجد أنّها تنسجم تمام الانسجام مع ما يذهب إليه اللغويون من مبدأ التطوّر الدلالي، فالقاعدة لا ترفض اختصاص النصّ بمورد النزول، إلّا أنّها توسّع من أفق النصّ ودلالته، إذ تجعله يتجاوز هذا المورد إلى مصاديق أخرى ومعانٍ متعدّدةٍ، لهذا يكون النصّ القرآني نصّاً إلهيّاً أوسع من أن يحدّده زمانٌ أو مكانٌ، بل يمتدّ على مستوى القاعدة الكلّية، ليشمل الموارد المماثلة كلّها، في الحوادث المتجدّدة في مستقبل الحياة والإنسان، ولا يتجمّد في الموارد التي نزل بها، لانّ ذلك يؤدّي إلى نسف الغرض الإلهي المتمثّل بعالميّة القرآن الكريم.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

المصادر والمراجع

أوّلاً: الكتب

القرآن الكريم، كتاب الله الأقدس.

١. أبنية الصرف في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٨٩م.

٢. اتّجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغويّة، د. محمد عبد الرحمن الريحاني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.

٣. الاتّجاه العقلي في التفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ط٣.

٤. الإتقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ) تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٥. أثر المجاز في فهم الوظائف النحويّة وتوجيهها في السياق، د. خديجة محمد الصافي، دار السلام للطباعة، القاهرة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٦. اجتهادات لغويّة، د. تمّام حسّان، عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٧. أجود التقريرات، تقريراً لبحث الشيخ محمد حسين النائيني، للسيّد أبي القاسم الخوئي، منشورات: مركز مصطفوي ـ مطبعة الغدير، قم، ١٣٦٨هـ، ط٢.

٨. الاحتجاج، الشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، تعليق: السيّد محمد باقر الخرسان، مطابع النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٩. الإحكام في أصول الأحكام، العلّامة علي بن محمد الآمدي (٦٣١هـ)، تحقيق:

الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ ط٢.

١٠. ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، تحقيق: د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المعروف بتفسير أبي السعود)، أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت: ٩٥١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢. أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٣. الأساليب الإنشائيّة في النحو العربي، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ط٥.

١٤. أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغيّة، د. صباح عبيد درانة، مطبعة الأمانة، مصر، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٥. أساليب المعاني في القرآن، السيّد جعفر السيّد باقر الحسني، مؤسّسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٨هـ.

١٦. أسباب نزول الآيات، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، مؤسّسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

١٧. الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، د. كاظم إبراهيم كاظم، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٨. أسرار البلاغة، الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، تحقيق: هـ. رتير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

١٩. أسرار الحروف، أحمد زرقة، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٠. أسرار العربيّة، أبو البركات الأنباري (ت: ٥٧٧هـ)، تحقيق: محمد بهجة البيطار

وعاصم بهجة البيطار، دار البشائر، بيروت، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ط٢.

٢١. أسرار لغويّة ودلالات لفظيّة من الآيات القرآنيّة، هاني سعد غنيم، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٢. الأسس الجماليّة للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، د. إبتسام أحمد حمدان، دار القلم العربي بحلب، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٣. أُسس السيميائيّة، دانيال تشاندلر، ترجمة: د. طلال وهبه، منشورات: المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٤. أُسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة وتعليق: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ط٢.

٢٥. من إسلام محوريّة القرآن إلى إسلام محوريّة الحديث؛ ملخّص المشروع الإصلاحي، السيّد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، مؤسّسة الإبداع الفكري، بيروت.

٢٦. أسلوب الاستفهام في القرآن، عبد الكريم محمود يوسف، مطبعة الشام، دمشق، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٧. الأسلوب والنحو دراسة تطبيقيّة في علاقة الخصائص الأسلوبيّة ببعض الظاهرات النحويّة، د. محمد عبد الله جبر، دار الدعوة، الاسكندريّة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٨. أسلوبيّة البناء الشعري دراسة في شعر أبي تمّام، د. سامي علي جبّار، دار السيّاب، لندن، ٢٠١٠م.

٢٩. الأسماء الحسنى في القرآن الكريم، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، ط٢.

٣٠. الاسم الأعظم حقيقته ومظاهره، السيّد كمال الحيدري، منشورات مكتبة فاران، بغداد.

٣١. الاشتقاق، عبد الله أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦م.
٣٢. اصطلاحات الأصول، الحاجّ علي المشكيني، مطبعة الهادي، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ، ط٥.
٣٣. الأصفى في تفسير القرآن، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، نشر وتحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
٣٤. أصول البحث، د. الشيخ عبد الهادي الفضلي، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران.
٣٥. أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرّخ العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.
٣٦. أصول التفسير والتأويل، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م، ط٤.
٣٧. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، تقديم: الشيخ محمد مهدي الآصفي.
٣٨. الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل بن السرّاج (ت: ٣١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ط٣.
٣٩. أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء في ضوء علم اللغة الحديث، د. محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.
٤٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد بن محمد المختار الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
٤١. الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنيّة لغويّة وبيانيّة،

د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ط٣.

٤٢. الإعجاز الصرفي في القرآن دراسة نظريّة تطبيقيّة (التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة)، د. عبد الحميد أحمد يوسف الهنداوي، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٤٣. إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلّاني (ت: ٤٠٣هـ)، تحقيق: السيّد أحمد صقر، منشورات دار المعارف بمصر، ط٣.

٤٤. إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، مصطفى الرافعي، تعليق: الشيخ زياد حمدان، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٤٥. إعراب الجمل وأشباه الجمل، د. فخر الدين قباوة، دار القلم العربي بحلب، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، ط٥.

٤٦. إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين الدرويش، دار ابن كثير، دمشق، ودار اليمامة، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ط٧.

٤٧. افتراق الأمّة، محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني المعروف بالأمير (ت: ١١٨٢هـ)، تحقيق: سعد بن عبد الله بن سعد الله السعدان، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٥هـ.

٤٨. أفعل التفضيل وأحسن التمثيل في محكم التنزيل، خضر موسى محمد حمود، عالم الكتب، بيروت، ١٣٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٤٩. الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: د. حمدي عبد الفتّاح مصطفى خليل، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ط٣.

٥٠. الأقسام في القرآن، الأستاذ جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق، مطبعة اعتماد، قم، ١٤٢٠هـ.

٥١. أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، د. فاضل مصطفى

الساقي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.
٥٢. الألسنيّة محاضرات في علم الدلالة، د. نسيم عون، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م.
٥٣. الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، أبو الحسن علي بن عيسى الرمّاني (ت: ٣٨٤هـ)، تحقيق ودراسة: د. فتح الله صالح المصري، دار الفاء للطباعة، المنصورة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٥٤. الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم)، توشيهيكو إيزتسو، ترجمة وتقديم: د. هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٠٧م.
٥٥. الأمالي، الشيخ محمد بن علي بن الحسين القمّي المعروف بالصدوق (ت: ٣٨١هـ)، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.
٥٦. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، انتشارات ذوي القربى، قم، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ط٢.
٥٧. الأمثال في القرآن، شمس الدين محمد بن قيم الجوزي (ت: ٧٥١هـ)، مكتبة الصحابة بطنطا، ١٤٠٦هـ.
٥٨. الأمثال في نهج البلاغة، محمد الغروي، انتشارات فيروز آبادي، قم، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
٥٩. أمثال القرآن، محاضرات الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دار النجاة، بيروت، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
٦٠. إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، (ت: ٦١٦هـ)، تعليق: نجيب الماجدي، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٦١. الانتصار، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت: ٤٣٦هـ)، نشر وتحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، ١٤١٥هـ.
٦٢. الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب، د. عباس رشيد الدّدة، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ٢٠٠٩م.
٦٣. الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال، ناصر الدين أحمد بن محمد بن منير الاسكندري (ت: ٦٨٣هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.
٦٤. الأنموذج في النحو، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
٦٥. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (المعروف بتفسير البيضاوي)، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: ٦٨٢هـ)، دار الفكر، بيروت.
٦٦. أهمّية التقوى في القرآن، السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر، قم، ١٤٢٧هـ.
٦٧. أولويّات منهجيّة في فهم المعارف الدينيّة، السيّد كمال الحيدري، مكتبة فاران، بغداد ـ باب المعظم.
٦٨. آية الكرسيّ تفسيراً وتأويلاً، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: سيّد رضا الغرابي، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٦٩. الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، تقديم: د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩١م.
٧٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، الشيخ باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط٢.
٧١. البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم، د. شفيع السيّد، دار الفكر

العربي، القاهرة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٧٢. بحث جديد عن القرآن، محمد صبيح، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط٨.

٧٣. بحث حول الإمامة، حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقد، قم، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ط٧.

٧٤. البحث الدلالي عند السيّد محمد محمد صادق الصدر، د. رحيم كريم علي حمزة الشريفي، دار البيضاء للطباعة والتصميم، مؤسّسة النخب الإسلاميّة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٧٥. البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، منشورات دار الهجرة، قم، ١٤٠٥هـ، ط٢.

٧٦. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوّض، وصاحبيه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٧٧. بحوث عقائديّة (رؤية الله بين الإمكان والامتناع)، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، ط٢.

٧٨. بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، السيّد أبو الفضل مير محمدي الزرندي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ.

٧٩. بحوث مصطلحيّة، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٨٠. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨١. بدائع الصنائع، أبو بكر علاء الدين بن مسعود الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)، المكتبة الحبيبيّة، باكستان، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٨٢. بدائع الفوائد، ابن قيّم الجوزيّة (ت: ٧٥١هـ)، دار الفكر للطباعة والتوزيع.

٨٣. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة بالقاهرة، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م.

٨٤. البلاغة، السيّد محمد الحسيني الشيرازي، مؤسّسة المجتبى، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط ٢.

٨٥. البلاغة الاصطلاحيّة، د. عبده عبد العزيز قلقيلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ط٣.

٨٦. بلاغة التراكيب دراسة في علم المعاني، د. توفيق الفيل، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩١م.

٨٧. بلاغة الخطاب وعلم النصّ، د. صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٢م.

٨٨. البلاغة فنونها وأفنانها، د. فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمّان، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ط٤.

٨٩. بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، شركة العاتك، القاهرة، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ط٢.

٩٠. بلاغة النور جماليات النصّ القرآني، نفيد كرماني، ترجمة: محمود محمد منصور وآخرين، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨م.

٩١. البلاغة والأسلوبيّة، د. محمد عبد المطّلب، الشركة المصريّة العالميّة للنشر، مصر، ١٩٩٤م.

٩٢. البلاغة والتطبيق، د. أحمد مطلوب؛ د. كامل حسن البصير، مطابع بيروت الحديثة، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٩٣. بنية الفعل قراءة في التصريف العربي، عبد الحميد عبد الواحد، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، ١٩٩٦م.

٩٤. بنية اللغة الشعريّة (اللغة العليا)، جان كوين، ترجمة وتعليق: د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م، ط٤.

٩٥. البيان في تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الخوئي، دار الثقلين، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ط٣.

٩٦. البيان في ضوء أساليب القرآن، د. عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٩٧. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٩٨م.

٩٨. تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد محمد مرتضى الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٩٩. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل، ابن عساكر (ت: ٥٧١هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥.

١٠٠. تأمّلات قرآنيّة حول التقوى، السيّد صدر الدين القبانجي، مطبعة دليلنا، النجف الأشرف، ١٤٢٦هـ.

١٠١. تأويل القرآن النظريّة والمعطيات، السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٠٢. تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٠٣. تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦هـ)، تحقيق: السيّد أحمد صقر، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٨١م، ط٣.

١٠٤. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)،

تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

١٠٥. التبيان في علم البيان، ابن الزملكان، تحقيق: د. أحمد مطلوب؛ د. خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٤م.

١٠٦. التجلّي الأعظم في الصلاة على النبيّ الأكرم، السيّد فاخر الموسوي، مكتب السيّد فاخر الموسوي، قم المقدّسة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٠٧. تحريرات في الأصول، السيّد مصطفى الخميني، نشر: مؤسّسة تنظيم آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسّسة العروج، قم، ١٤١٨هـ.

١٠٨. تحفة الفقهاء، علاء الدين بن محمد السمرقندي (ت: ٥٣٩هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ط٢.

١٠٩. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، العلّامة المصطفوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، ط٣.

١١٠. التحليل اللغوي للنصّ (مدخل إلى المفاهيم الأساسيّة والمناهج)، كلاوس برينكر، ترجمه: د. سعيد حسن بحيري، مؤسّسة المختار، القاهرة، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

١١١. التراكيب اللغويّة في العربيّة، د. هادي نهر، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١١٢. التراكيب النحويّة من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر، د. عبد الفتاح لاشين، دار المرّيخ للنشر، الرياض، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١١٣. التربية الروحيّة بحوث في جهاد النفس، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم، ١٤٢٤هـ، ط٦.

١١٤. ترتيب إصلاح المنطق، ابن السكيت (ت: ٢٤٤هـ)، تعليق: الشيخ محمد حسن بكائي، مؤسّسة الطبع والنشر في العتبة الرضويّة المقدّسة، مجمع

البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤١٢هـ.

١١٥. التركيب الشرطي في النحو والأصول (مقارنة في المفهوم والقضايا النحويّة والدلاليّة والأثر الفقهي)، سعود بن عبد الله الزدجالي، دار الفارابي، لبنان، ٢٠٠٨م.

١١٦. التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الكلبي (ت: ٧٤١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط٤.

١١٧. تصحيح اعتقادات الإماميّة، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (ت: ٤١٣هـ)، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ط٢.

١١٨. التصريح على التوضيح، الشيخ خالد بن عبد الله الأزهري (ت: ٩٠٥هـ)، تنقيح: فيصل علي عبد الخالق، دار اليراع للنشر، عمّان، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١١٩. تصريف الأفعال في اللغة العربيّة، د. شعبان صلاح، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٢٠. التصوّر اللغوي عند الإسماعيليّة دراسة في (كتاب الزينة) لأبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٢هـ)، د. محمد رياض العشيري، منشأة المعارف بالاسكندريّة، ١٩٨٥م.

١٢١. التصوير الفني في القرآن، سيّد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، ط١٦.

١٢٢. التصوير المجازي (أنماطه ودلالاته) في مشاهد القيامة في القرآن، د. إياد عبد الودود عثمان الحمداني، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، ٢٠٠٤م.

١٢٣. تطوّر البحث الدلالي دراسة تطبيقيّة في القرآن الكريم، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٢٤. التطوّر الدلالي الإشكال والأشكال والأمثال، د. مهدي أسعد عرّار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
١٢٥. التطوّر النحوي للّغة العربيّة، د. رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ط٤.
١٢٦. التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار الزهراء، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
١٢٧. التعريفات، أبو الحسن الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
١٢٨. التعريف بالتصريف، د. علي أبو المكارم، مؤسّسة المختار، القاهرة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
١٢٩. تفسير آيات من القرآن الكريم، الشيخ محمد عبد الوهاب (ت: ١٢٠٦هـ)، راجعه: الدكتور محمد بلتاجي، مطبعة الرياض، السعوديّة.
١٣٠. تفسير ابن أبي حاتم، أبو محمد محمد بن إدريس الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، المكتبة العصريّة بصيدا.
١٣١. تفسير ابن زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت: ٣٩٩هـ)، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.
١٣٢. تفسير ابن عربي، أبو بكر محيي الدين بن علي بن العربي (ت: ٦٣٨هـ)، ضبط وتصحيح: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
١٣٣. التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٤ م، ط٨.

١٣٤. تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسيّة للنشر، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٤م.
١٣٥. تفسير الثعلبي المعروف بـ(الكشف والبيان عن تفسير القرآن)، أبو إسحاق أحمد ابن إبراهيم الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ)، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
١٣٦. تفسير الثوري، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (ت: ١٦١هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
١٣٧. تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلّي (ت: ٨٦٤هـ)، وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تقديم: مروان سوار، دار المعرفة للطباعة، بيروت.
١٣٨. التفسير الحديث، محمد عزّة دروزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط٢.
١٣٩. تفسير السلمي، أبو نصر أحمد بن محمد السلمي (ت: ٣١٢هـ)، تحقيق: سيّد عمران، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
١٤٠. تفسير السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت: ٣٨٣هـ)، تحقيق: محمد مطرجي، دار الفكر، بيروت.
١٤١. تفسير السمعاني، أبو المظفّر منصور بن محمد السمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عبّاس بن غنيم، دار الوطن الرياض، السعوديّة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
١٤٢. تفسير سورة الحمد، السيّد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤٢٠هـ.
١٤٣. تفسير سورة الشورى، سيّد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٤٤. تفسير العزّ بن عبد السلام، عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي (ت: ٦٦٠هـ)، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
١٤٥. تفسير العيّاشي، محمد بن مسعود العيّاشي (ت: ٣٢٠هـ)، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
١٤٦. تفسير غريب القرآن، الشيخ فخر الدين الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ)، عني بتحقيقه: محمد كاظم الطريحي، منشورات زاهدي، قم ـ إيران.
١٤٧. تفسير فرات، فرات بن إبراهيم الكوفي (ت: ٣٥٢هـ)، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسّسة الطبع والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد، طهران، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
١٤٨. تفسير القرآن، عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.
١٤٩. تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، قدّم له: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
١٥٠. تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهيّة، السيّد مصطفى الخميني، مطبعة مؤسّسة العروج للطباعة، قم، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
١٥١. تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد رحمه الله، السيّد محمد علي أيازي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٤هـ.
١٥٢. تفسير القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمّي (ت: ٣٢٩هـ)، تقديم: السيّد الطيّب الموسوي الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، إيران ـ قم، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ط٣.
١٥٣. التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت،

١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ط٣.

١٥٤. التفسير الكبير المسمّى (مفاتيح الغيب) والمعروف بتفسير الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط٣.

١٥٥. التفسير المبين، محمد جواد مغنية، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، إيران، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٥٦. تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ)، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٥٧. تفسيرمقتنيات الدرر، مير سيّد علي الحائري الطهراني، المطبعة الحيدريّة بطهران، الشيخ محمد الأخوندي.

١٥٨. تفسير نور الثقلين، الشيخ عبد علي بن جمعة الحويزي (ت: ١١١٢هـ)، علّق عليه: السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، مؤسّسة إسماعليان للطباعة والنشر، قم، ١٤١٢هـ، ط٤.

١٥٩. التفكير الدلالي عند المعتزلة، د. علي حاتم الحسن، دار الشؤون الثقافيّة العامّة (آفاق عربيّة)، بغداد، ٢٠٠٢م.

١٦٠. التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، د. عبد السلام المسدي، الدار العربيّة للكتاب، المغرب، ١٩٨٦م، ط٢.

١٦١. التكرير بين المثير والتأثير، د. عزّ الدين علي السيّد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، ط٢.

١٦٢. التكملة، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار الفارسي (ت: ٣٧٧هـ)، تحقيق ودراسة: د. كاظم بحر المرجان، مديريّة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

١٦٣. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلّاني (ت:

٤٠٣هـ)، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافيّة، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ط٣.

١٦٤. التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة، منشورات ذوي القربى، قم المشرّفة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

١٦٥. تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات، محبّ الدين أفندي (ت: ١٠١٦هـ)، مطبعة البابي الحلبي.

١٦٦. تنوير المقباس في تفسير ابن عبّاس، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٦٧. تهذيب البلاغة، د. عبد الهادي الفضلي، مطبعة الأمير، قم، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط١٠.

١٦٨. التوبة دراسة في شروطها وآثارها، السيّد كمال الحيدري، منشورات دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ط٢.

١٦٩. التوحيد، الشيخ أبو جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمّي الملقّب بالصدوق (ت: ٣٨١هـ)، تعليق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المقدّسة.

١٧٠. توحيد الإماميّة، الشيخ محمد باقر الملكي الميانجي، تنظيم: محمد البياباني الإسكوئي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ.

١٧١. التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ط٥.

١٧٢. التوحيد عند الشيخ ابن تيميّة، السيّد كمال الحيدري، بقلم: خليل العاملي، مطبعة فاران، بغداد ـ باب المعظّم.

١٧٣. تيسير الكريم الرحمن في كلام المنّان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي

(ت: ١٣٧٦هـ)، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٧٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، قدّم له: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطّار، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٧٥. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

١٧٦. الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ط٢.

١٧٧. الجملة العربيّة والمعنى، د. فاضل صالح السامرّائي، دار الفكر، عمّان، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، ط٢.

١٧٨. الجنى الداني في حروف المعاني، حسن بن قاسم المرادي (ت: ٧٤٩هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٧٩. جوامع الجامع، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، التحقيق والنشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٨٠. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد بن إبراهيم الهاشمي الأزهري اعتنت به: نجوى أنيس ضو، دار إحياء التراث العربي، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٨١. الجواهر الحسان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد الثعالبي المالكي (٧٨٦ـ٨٧٥هـ)، تحقيق: د. عبد الفتاح أبي سنة وصاحبيه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٨٢. حاشية ردّ المحتار، محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٨٣. حاشية الصبّان شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك، أبو الحسن نور الدين علي ابن محمد الاشموني (ت: ٩٠٠هـ)، تحقيق: محمود الجميل، مكتبة الصفا للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٨٤. الحاشية على الكشّاف، أبو الحسن الشريف علي بن محمد الحسيني الجرجاني (ت: ٥٣١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، الطبعة الأخيرة.

١٨٥. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، المحدّث يوسف المعروف بالمحقّق البحراني (ت: ١١٨٩هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، قام بنشره: الشيخ علي الآخوندي.

١٨٦. حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن إسحاق الزجّاجي (ت: ٣٤٠هـ)، تحقيق: د. علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة، دار الأمل، بيروت ـ عمّان، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ط٢.

١٨٧. حروف المعاني بين المناطقة والنحاة من القرن الثالث إلى القرن التاسع للهجرة، فاطمة الحمياني، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة مطبعة الأمنيّة، الرباط، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٨٨. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م (طبع في ذيل كتاب الوجوه والنظائر في القرآن الكريم).

١٨٩. حواشي الشرواني والعبادي، الشيخ عبد الحميد الشرواني والشيخ أحمد بن قاسم العبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩٠. حيويّة اللغة بين الحقيقة والمجاز دراسة في المجاز الأسلوبي واللغوي، د. سمير أحمد معلوف، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ١٩٩٦م.
١٩١. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت: ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجّار، دار الشؤون الثقافيّة العامّة (آفاق عربيّة)، ١٩٩٠م، ط٤.
١٩٢. الخصال، الشيخ أبو جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمّي الملقّب بالصدوق (ت: ٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، ١٤٠٣هـ.
١٩٣. خطرات في اللغة القرآنيّة، د. فاخر هاشم الياسري، دار الشؤون الثقافيّة، ٢٠٠٨م.
١٩٤. درر النحو، الشيخ علي الكوراني العاملي، مطبعة قم المقدّسة، إيران، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.
١٩٥. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار المعرفة، بيروت.
١٩٦. دراسات في البلاغة العربيّة، د. عبد العاطي غريب عَلّام، منشورات جامعة قاريوس، بنغازي، ١٩٩٧م.
١٩٧. دراسات في البلاغة عند ضياء الدين بن الأثير، د. عبد الواحد حسن الشيخ، مؤسّسة شباب الجامعة، الإسكندريّة، ١٩٨٦م.
١٩٨. دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف السيّد علي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤٢٦هـ، ط٢.
١٩٩. دراسات في علم اللغة، د. كمال محمد بشر، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م، ط٢.
٢٠٠. دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، لبنان، ط٩.

٢٠١. دراسات قرآنيّة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ط٧.

٢٠٢. الدراسات النحويّة في تفسير ابن عطيّة (المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، د. ياسين جاسم المحيمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٠٣. درّة التنزيل وغرّة التأويل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي (ت: ٤٢٠هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد مصطفى آيدين، منشورات جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٠٤. الدروس (شرح الحلقة الثانية للشهيد السيّد محمد باقر الصدر)، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، منشورات دار فراقد، قم، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٢٠٥. دروس في البلاغة، الشيخ معين دقيق العاملي، دار جواد الأئمّة عليه السلام للطباعة، بيروت، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

٢٠٦. دروس في البلاغة العربيّة نحو رؤية جديدة، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٠٧. دروس في التوحيد، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار المرتضى، بيروت، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، الطبعة الجديدة.

٢٠٨. دروس في العقيدة الإسلاميّة، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: السيّد هاشم محمد، مؤسّسة الهدى، إيران، ١٤٢٤هـ، ط٤.

٢٠٩. دروس في علم الأصول، السيّد محمد باقر الصدر، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط٦.

٢١٠. دروس في علم الإمام، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٢١١. الدعاء إشراقاته ومعطياته، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، مركز أبحاث الحجّ، دار مشعر، طهران، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
٢١٢. دقائق التفسير، أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد السيّد الجليند، مؤسّسة علوم القرآن، دمشق، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ط٢.
٢١٣. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدّة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ط٣.
٢١٤. دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّة، ٢٠٠٤م.
٢١٥. الدلالة الزمنيّة في الجملة العربيّة، علي جابر المنصوري، مطبعة الجامعة، بغداد، ١٩٨٤م.
٢١٦. الدلالة السياقيّة عند اللغويين، د. عواطف كنوش المصطفى، دار السيّاب، لندن، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٧م.
٢١٧. الدلالة القرآنيّة عند الشريف المرتضى، د. حامد كاظم عبّاس، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ٢٠٠٤م.
٢١٨. الدلالة القرآنيّة في فكر محمد حسين الطباطبائي (الميزان نموذجاً)، د. الشيخ شبّر الفقيه، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٢١٩. الدلالة والنحو، د. صلاح الدين صالح حسنين، مكتبة الآداب، ٢٠٠٥م.
٢٢٠. دور البنية الصرفيّة في وصف الظاهرة النحويّة وتعقيدها، لطيفة إبراهيم النّجار، دار البشير، عمّان، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٢٢١. دور الحرف في أداء معنى الجملة، الصادق خليفة راشد، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٦م.

٢٢٢. دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان، ترجمة: د. كمال محمد بشر، دار الطباعة القوميّة، ١٩٦٢م.
٢٢٣. ديوان الأعشى مع السيرة والأقوال والنوادر، إعداد: محمد عبد الرحيم، دار الراتب الجامعيّة، لبنان، ٢٠٠٨م.
٢٢٤. ديوان الخنساء مع السيرة والأقوال والنوادر، إعداد: محمد عبد الرحيم، دار الراتب الجامعيّة، لبنان ـ بيروت، ٢٠٠٨م.
٢٢٥. ديوان عنترة ومعلّقته، قام بتحقيقه: الأستاذ خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٨م.
٢٢٦. ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ط٢.
٢٢٧. الذريعة إلى أصول الشريعة، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ)، تعليق: د. أبو القاسم الكرجي، منشورات دانشكاه، طهران، ١٣٤٦هـ.
٢٢٨. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ بزرك الطهراني (ت: ١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط٣.
٢٢٩. الراسخون في العلم، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
٢٣٠. رسائل المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ)، تقديم: السيّد أحمد الحسيني، إعداد: السيّد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، مطبعة سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٢٣١. رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي (ت: ٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخرّاط، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ١٣٩٤هـ.

٢٣٢. الرمزيّة والمثل في النصّ القرآني، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٢٣٣. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيّد محمود شكري الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٧م.
٢٣٤. زاد المسير في علوم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي القرشي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٢٣٥. زبدة التفاسير، الملّا فتح الله الكاشاني (ت: ٩٨٨هـ)، طبع وتحقيق: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم ـ ايران، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.
٢٣٦. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت: ٩٤٢هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
٢٣٧. سرّ الإعجاز القرآني، أحمد القبّانجي، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩م.
٢٣٨. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحّام، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
٢٣٩. سنن النبيّ صلّى الله عليه وآله، السيّد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ)، ترجمة وتحقيق: محمد هادي فقهي، كتابفروشي إسلامي، ١٣٧٠ش، ط٥.
٢٤٠. السيرة الحلبيّة في سيرة الأمين المأمون، علي بن برهان الدين الحلبي (ت: ١٠٤٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
٢٤١. السيرة النبويّة، أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق:

مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.
٢٤٢. شذا العرف في فنّ الصرف، الشيخ أحمد الحملاوي (ت: ١٣٥١هـ)، ضبط وتصحيح، محمود محمد شاكر، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.
٢٤٣. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل (ت: ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة ناصر خسرو، قم المقدّسة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ط٧.
٢٤٤. شرح الأسماء الحسنى، ملّا هادي السبزواري (ت: ١٢٨٩هـ)، منشورات مكتبة بصيرتي، قم ـ إيران.
٢٤٥. شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني (ت: ١٠٨١هـ)، ضبط وتصحيح: السيّد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٢٤٦. شرح ألفيّة ابن مالك لابن الناظم، أبو عبد الله بدر الدين بن مالك الشهير بابن الناظم (ت: ٦٨٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
٢٤٧. شرح بداية الحكمة للسيّد محمد حسين الطباطبائي، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار فراقد، قم، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ط٢.
٢٤٨. شرح الحلقة الثالثة، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ حيدر اليعقوبي، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٢٤٩. شرح الرضي على الشافية، محمد بن الحسن رضي الدين الاستر آبادي (ت: ٦٨٦هـ) تحقيق وشرح: محمد نور الحسن وصاحبيه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

٢٥٠. شرح الرضي على الكافية، محمد بن الحسن رضي الدين الاستر آبادي (ت: ٦٨٦هـ) تحقيق: يوسف حسن عمر، مؤسّسة الصادق، طهران، ١٣٩٨هـ ـ١٩٧٨م.
٢٥١. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر، ٢٠٠٤م.
٢٥٢. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات فيروز آبادي، مطبعة الأمير بقم، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، ط٨.
٢٥٣. شرح كتاب المنطق، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ نجاح النويني، دار فراقد، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م، ط٣.
٢٥٤. شرح المراح في التصريف، العلّامة بدر الدين محمد بن أحمد العيني (ت: ٨٥٥هـ)، تحقيق: د. عبد الستّار جواد، مؤسّسة المختار، القاهرة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
٢٥٥. شرح المفصّل، ابن يعيش موفّق الدين يعيش بن علي (ت: ٦٤٣هـ)، تحقيق: مجموعة من العلماء، منشورات مطبعة المنير بمصر.
٢٥٦. شظايا لسانيّة، د. مجيد الماشطة، دار السيّاب، لندن، ٢٠٠٨م.
٢٥٧. شعر أبي تمام دراسة نحويّة، د. شعبان صلاح، دار غريب، مصر.
٢٥٨. الشفاعة بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها، السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٢٥٩. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: السيّد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٧٧م.

٢٦٠. الصافي في تفسير كلام الله، الشيخ محمد محسن الملقّب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، صحّحه: حسين الأعلمي، مؤسّسة الهادي، قم المقدّسة، ١٤١٦هـ، ط٢.

٢٦١. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربيّة)، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت: ٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور العطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ط٤.

٢٦٢. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٢٦٣. صحيح مسلم، الحافظ مسلم النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت.

٢٦٤. صيانة القرآن من التحريف، السيّد كمال الحيدري، مكتبة فاران، بغداد ـ باب المعظّم.

٢٦٥. الصيغ الثلاثيّة مجرّدة ومزيدة اشتقاقاً ودلالة، د. ناصر حسين علي، المطبعة التعاونيّة بدمشق، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٦٦. الظنّ دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، قم، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٦٧. العجاب في بيان الأسباب، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، السعوديّة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٦٨. عصمة الأنبياء في القرآن، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، قم، ١٤٢٤هـ.

٢٦٩. العلّامة الحيدري إعادة قراءة الفكر الشيعي، بقلم: عقيل الزهرائي،

منشورات دار فراقد، قم، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٢٧٠. علل الشرائع، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي الملقّب بالشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، تقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.
٢٧١. علل النحو، أبو الحسن محمد بن عبد الله الورّاق (ت: ٣٨١هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود بصّار، دار الكتب العلميّة، لبنان، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، ط٢.
٢٧٢. علم الإمام بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، منشورات دار فراقد، قم، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
٢٧٣. علم البيان دراسة تحليليّة لمسائل البيان، د. بسيوني عبد الفتّاح فيّود، مؤسّسة المختار، القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ط٢.
٢٧٤. علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجامعة المستنصريّة، ١٩٨٥م.
٢٧٥. علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، مكتبة الأنجلو المصريّة، دار العروبة للطباعة وللنشر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
٢٧٦. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.
٢٧٧. علم الدلالة العربي، د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٦م، ط٢.
٢٧٨. علم الصرف الصوتي، د. عبد القادر عبد الجليل، دار صفاء، عمّان، ٢٠١٠م.
٢٧٩. علم اللغة، د. حاتم الضامن، مطبعة التعليم العالي، الموصل، ١٩٨٩م.

٢٨٠. علم لغة النصّ (المفاهيم والاتّجاهات)، سعيد حسن بحيري، الشركة المصريّة العالميّة للنشر لونجمان، ط. القاهرة، ١٩٩٧م.
٢٨١. علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي، د. محمود السعران، دار النهضة العربيّة، بيروت.
٢٨٢. علم المعاني دراسة بلاغيّة ونقديّة لمسائل المعاني، د. بسيوني عبد الفتّاح بسيوني، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٦هـ.
٢٨٣. علم المعاني... دراسة وتحليل، د. كريمة محمود أبو زيد، مكتبة وهبة، دار التوفيق النموذجة، القاهرة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٢٨٤. علوم التفسير، د. عبد الله شحاتة، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
٢٨٥. علوم القرآن، السيّد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة الهادي، قم، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ط٣.
٢٨٦. علوم القرآن، د. عبد الفتّاح أبو سنة، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٢٨٧. عوالي اللآلئ العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، الشيخ محمد المعروف بابن أبي جمهور الأحسائي (ت: ٨٨٠هـ)، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
٢٨٨. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، مؤسّسة دار الهجرة، إيران، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٩٠م، ط٢.
٢٨٩. غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، دار الكتب العلميّة، قم، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٢٩٠. فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن

علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

٢٩١. فتح الودود (شرح اللؤلؤ المنضود نظم متن المقصود)، أحمد جابر جبران، دار المجمع العلمي للنشر والتوزيع، جدّة، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٢٩٢. الفروق اللغويّة، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، نصر ـ القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٩٣. فقه القرآن، المحدّث الأديب قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي (ت: ٥٧٣هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مطبعة الولاية، قم، ١٤٠٥هـ، ط٢.

٢٩٤. فقه اللغة، د. حاتم صالح الضامن، دار الحكمة، الموصل، ١٩٩٠م.

٢٩٥. فقه اللغة وخصائص العربيّة، محمد المبارك، دار الفكر، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، ط٢.

٢٩٦. فقه اللغة وسرّ العربيّة، عبد الملك الثعالبي النيسابوري (ت: ٤٢٩هـ)، تحقيق: د. فائز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ط٢.

٢٩٧. فنون البلاغة بين القرآن وكلام الناس، د. فتحي عبد القادر فريد، دار اللواء للنشر، الرياض، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٢٩٨. في الأسلوب الأدبي، د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال ـ بيروت، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٩٩. في البلاغة العربيّة (علم المعاني ـ البيان ـ البديع)، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربيّة، بيروت ـ لبنان.

٣٠٠. في التحليل اللغوي منهج وصفي تحليلي، د. خليل أحمد عمايره، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٠١. في التطبيق النحوي والصرفي، د. عبدة الراجحي، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٢م.

٣٠٢. في رحاب القرآن، محمد مهدي الآصفي، المشرق للثقافة، النجف الأشرف، ١٤٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، ط٤.

٣٠٣. في ظلال التوحيد، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، ١٤١٢هـ.

٣٠٤. في ظلال العقيدة والأخلاق، السيّد كمال الحيدري، منشورات دار فراقد، قم، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٣٠٥. في ظلال القرآن، سيّد قطب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ، ط٧.

٣٠٦. في علم الدلالة دراسة تطبيقيّة في شرح الأنباري للمفضليات، د. عبد الكريم محمد حسن جبل، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٧م.

٣٠٧. في علم اللغة، د. غازي مختار طليمات، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٧م، ط٣.

٣٠٨. في اللهجات العربيّة، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ط٣.

٣٠٩. في النحو العربي قواعد وتطبيق، د. مهدي المخزومي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.

٣١٠. في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ط٢.

٣١١. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ)، دار الجيل، بيروت.

٣١٢. قراءة النصّ القرآني عند السيّد الشهيد محمد الصدر، علي جاسم الخزاعي، مركز الدراسات التخصّصيّة في فكر السيّد الشهيد محمد الصدر، لبنان،

١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٣١٣. قضايا لغويّة قرآنيّة، د. عبد الأمير كاظم زاهد، مطبعة أنوار دجلة، بغداد، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣١٤. قضيّة المعنى في القرآن الكريم دراسة في التأويل، د. منصور مذكور شلش، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٨م.

٣١٥. القواعد الأساسيّة للّغة العربيّة، أحمد الهاشمي، دار الفكر، بيروت، ١٣٥٤هـ.

٣١٦. القضاء والقدر وإشكاليّة تعطيل الفعل الإنساني، السيّد كمال الحيدري، مكتبة فاران، بغداد.

٣١٧. القول في القرآن الكريم دراسة لغويّة نحويّة، أحمد إبراهيم، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ٢٠٠٥م.

٣١٨. الكافي، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت: ٣٢٩هـ)، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٥هـ، ط٤.

٣١٩. الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: ١٨٠هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.

٣٢٠. كتاب الأضداد، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت: ٣٢٧هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٣٢١. كتاب الزينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة، لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت: ٣٢٢هـ)، كلّيّة دار العلوم بجامعة القاهرة، ١٩٥٨م.

٣٢٢. الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، أبو القاسم جار الله محمد ابن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، مطبعة مصطفى البابي

الحلبي بمصر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.

٣٢٣. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني (ت: ١١٦٢هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ط٣.

٣٢٤. كشف النقاب عن مخدّرات ملحة الإعراب، عبد الله بن محمد أحمد الفاكهي (من علماء القرن العاشر الهجري)، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٣٢٥. كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم المعروف بـ(الآخوند الخراساني) (ت: ١٣٢٩هـ) تحقيق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، ١٤٣٠هـ، ط٦.

٣٢٦. الكلمة دراسة لغويّة معجميّة، د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٨م، ط٢.

٣٢٧. الكلّيات (معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة)، أبو البقاء أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ)، أعدّه للطبع: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ط٢.

٣٢٨. كلّيات فقه المكاسب المحرّمة، تقرير أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٣٢٩. كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج، إعداد: د. حميد مجيد هدّو، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٣٣٠. كنز الدقائق وبحر الغرائب، الشيخ محمد بن محمد رضا المشهدي (ت: ١١٢٥هـ)، تحقيق: الحاجّ مجتبى العراقي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المقدّسة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٣١. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتّقي بن حسام

الدين الملقّب بالمتّقي الهندي (ت: ٩٧٥هـ)، ضبط وتفسير: الشيخ بكري حياني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣٣٢. الكواكب الدرّية، الشيخ محمد بن أحمد بن عبد الباري الأهدل (من أعيان القرن الثالث عشر)، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٣٣. اللآلئ الحسان في علوم القرآن، د. موسى شاهين لاشين، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٣٣٤. اللباب في تفسير الكتاب، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٣٣٥. اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب، محمد علي السراج، دار الفكر بدمشق، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٣٦. لباب النقول في أسباب النزول، أبو الفضل جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، ضبطه وصحّحه: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٣٣٧. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ط٦.

٣٣٨. اللغة، ج. فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصّاص، مكتبة الأنجلو المصريّة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٠م.

٣٣٩. اللغة العربيّة معناها ومبناها، د. تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ط٤.

٣٤٠. اللغة في الدرس البلاغي، د. عدنان عبد الكريم جمعة، دار السيّاب، لندن، ٢٠٠٨م.

٣٤١. لغة قريش دراسة في اللهجة والأداء، د. مهدي حارث الغانمي، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ٢٠٠٩م.

٣٤٢. اللغة الموحّدة، عالم سبيط النيلي، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٣٤٣. اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٣٤٤. لمسات بيانيّة في نصوص من التنزيل، أ.د. فاضل صالح السامرّائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب بالقاهرة، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ط٢.

٣٤٥. اللمع في العربيّة، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت: ٢٩٠هـ)، تحقيق: د. سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي للنشر، عمّان، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٤٦. مائة قاعدة فقهيّة معنى ومدركاً وموردا، السيّد محمد كاظم المصطفوي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم، ١٤١٧هـ، ط٣.

٣٤٧. مباحثات لسانيّة في ظواهر قرآنيّة، د. مهدي أسعد عرّار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٨م.

٣٤٨. مباحث الأصول، تقرير أبحاث الشهيد السيّد محمد باقر الصدر، بقلم السيّد كاظم الحسيني الحائري، مطبعة مركز النشر، قم، ١٤٠٧هـ.

٣٤٩. مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م، ط٥.

٣٥٠. المبادئ العامّة لتفسير القرآن بين النظريّة والتطبيق، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٥١. مبادئ الوصول في علم الأصول، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف المعروف بالعلّامة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ)، تعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقّال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ، ط٣.

٣٥٢. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن محمد بن مكرم (ت: ٦٣٧هـ)، تقديم: د. أحمد الحوفي ود. بدوي

طبانة، نهضة مصر للطباعة والنشر.

٣٥٣. مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (ت: ١٠٥٨هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، قم، ١٤٠٨هـ، ط٢.

٣٥٤. مجمع البيان، أبو علي أمين الدين الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٥٥. محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٣٥٦. محاضرات في أصول الفقه، عبد الجبّار الرفاعي، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ط٢.

٣٥٧. المحرّر الوجيز، أبو محمد عبد الحقّ بن أبي بكر بن عطيّة الأندلسي (ت: ٥٤٦هـ)، تحقيق: عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٥٨. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ط٢.

٣٥٩. المحلّى، الشيخ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: الأستاذ أحمد محمد شاكر، دار الفكر.

٣٦٠. المحيط في أصوات العربيّة ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، ط٣.

٣٦١. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: ٧٢١هـ)، ضبطه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥هـ ـ

١٩٩٤م.

٣٦٢. مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ)، دار الفكر للطباعة، قم، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٦٣. المخصّص، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيّدة (ت: ٤٥٨هـ)، نشر وتحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦٤. مدارك التنزيل وحقائق التأويل المعروف بتفسير النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب بالقاهرة، ١٣٧٢هـ، ط٢.

٣٦٥. مدخل إلى الإمامة، السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٣٦٦. مدخل إلى علم اللغة، د. محمد حسن عبد العزيز، دار النمر للطباعة، القاهرة، ١٩٩١ م.

٣٦٧. المدخل إلى علم اللغة، كارل ـ ديتربونتنج، ترجمة: د. سعيد حسن بحيري، مؤسّسة المختار، القاهرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٦٨. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، د. رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ط٣.

٣٦٩. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم المقدّسة، ١٤٢٦هـ.

٣٧٠. مدخل إلى النظام المعرفي لآليّة فهم القرآن، قراءة في أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: السيّد رضا الغرابي، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٣٧١. المدخل الصرفي، بهاء الدين بوخدود، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٧٢. المدخل النحوي، بهاء الدين بوخدود، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.
٣٧٣. المدرسة القرآنيّة، الشهيد محمد باقر الصدر، دار الصدر، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٨هـ، ط٤.
٣٧٤. المدوّنة الكبرى، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (ت: ١٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٧٥. المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م، الطبعة الجديدة.
٣٧٦. المرجع الديني السيّد كمال الحيدري نبذة عن حياته، منهجه، مشروعه الإصلاحي، بقلم نخبة من الباحثين، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٣٧٧. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، أبو بكر جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، شرح وضبط: محمد جاد المولى بك وصاحبيه، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٩٨٦م.
٣٧٨. مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي الشاهرودي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، ١٤١٨هـ.
٣٧٩. مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري النجفي (ت: ١٣٢٠هـ)، نشر: مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٥هـ.
٣٨٠. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، صحّحه: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
٣٨١. مسند أحمد، أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت.
٣٨٢. المشترك اللفظي في اللغة العربيّة، د. عبد الكريم شديد محمد، مركز

البحوث والدراسات الإسلاميّة، بغداد، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٣٨٣. مشروع المرجعيّة الدينيّة وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري، نخبة من الباحثين، مؤسّسة الثقلين للثقافة والإعلام، دمشق ـ السيّدة زينب.

٣٨٤. المصباح في علم المعاني والبيان والبديع، أبو عبد الله بدر الدين بن مالك الشهير بابن الناظم (ت: ٦٨٦هـ)، حقّقه وشرحه: د. حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣٨٥. مصباح المتهجّد، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٨٦. المصطلح النحوي دراسة نقديّة تحليليّة، د. أحمد عبد العظيم عبد الغني، دار الثقافة للنشر، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٨٧. المعاد رؤية قرآنيّة، السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار فراقد، قم، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٣٨٨. معالم الإسلام الأموي من القدح في العترة الطاهرة إلى استباحتها، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: إبراهيم البصري، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، ط٣.

٣٨٩. معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

٣٩٠. المعالم الجديدة للأصول، السيّد محمد باقر الصدر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، ط٢.

٣٩١. معاني الأبنية في العربيّة، د. فاضل صالح السامرّائي، جامعة الكويت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣٩٢. معاني الأخبار، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الملقّب بالشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، عني بتصحيحه: علي أكبر

الغفاري، مؤسّسة النشر بقم المشرّفة، ١٣٧٩هـ.

٣٩٣. معاني الحروف، أبو الحسن علي بن عيسى الرمّاني (ت: ٣٨٤هـ)، تحقيق: الشيخ عرفان بن سليم العشا حسّونة الدمشقي، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٨م.

٣٩٤. معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت: ٢١٥هـ)، تحقيق: د. هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٩٥. معاني القرآن، أحمد بن محمد النحّاس (ت: ٣٣٨هـ)، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٩٦. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجّاج (ت: ٣١١هـ)، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٩٧. معاني النحو، د. فاضل صالح السامرّائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٣٩٨. معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٩٩. المعجب في علم النحو، رؤوف جمال الدين، منشورات دار الهجرة، إيران ـ قم، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٤٠٠. معجم لغة الفقهاء، د. محمد قلعجي، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ط٢.

٤٠١. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ضبطه: محمد سعيد اللحّام، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ط٥.

٤٠٢. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٠٣. المعجم الوسيط، إخراج: إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيّات وحامد عبد القادر ومحمد علي النّجار، مكتبة المرتضوي، طهران، ١٤٢٧هـ، ط٢.

٤٠٤. معرفة الله، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، قم المشرّفة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، ط٢.

٤٠٥. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد عبد الله بن هشام الأنصاري (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مؤسّسة الإمام الصادق، طهران، ١٣٧٨هـ.

٤٠٦. مفاتيح فهم القرآن، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: سيّد رضا الغرابي، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٤٠٧. المفارقة القرآنيّة دراسة في بنية الدلالة، د. محمد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م، ط٢.

٤٠٨. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي السكّاكي (ت: ٦٢٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

٤٠٩. مفردات غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ)، مطبعة نشر الكتاب، طهران، ١٤٠٤هـ، ط٢.

٤١٠. المفصّل في علم اللغة، أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الجيل، بيروت، ط١١.

٤١١. مفهوم الشفاعة في القران، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمد جواد الزبيدي، منشورات دار فراقد، قم، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٤١٢. مقامات الحريري دراسة لغويّة، عبد الحسين خضير، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ٢٠٠٨م.
٤١٣. المقتضب، أبو العبّاس محمد بن يزيد المبرّد (ت: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ط٣.
٤١٤. مقدّمات منهجيّة في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٤١٥. المقدّمة الجزوليّة في النحو، أبو موسى عيسى بن العزيز الجزولي (ت: ٦٠٧هـ)، تحقيق وشرح: د. شعبان عبد الوهاب محمد، مطبعة أُمّ القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٤١٦. مقدّمة في علم الأخلاق، السيّد كمال الحيدري، منشورات دار فراقد، قم، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ط٢.
٤١٧. مقدّمة في علمَي الدلالة والتخاطب، د. محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بنغازي ـ ليبيا، ٢٠٠٤م.
٤١٨. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الأندلسي الغرناطي (٦٢٧ ـ ٧٠٨هـ)، تحقيق: د. محمود كامل أحمد، دار النهضة العربيّة، بيروت.
٤١٩. الممتع الكبير في علم التصريف، ابن عصفور الأشبيلي (ت: ٦٦٩هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
٤٢٠. من أساليب التعبير القرآني دراسة لغويّة وأسلوبيّة في ضوء النصّ القرآني، د. طالب محمد إسماعيل الزوبعي، دار النهضة العربيّة، بيروت، إصدارات الجوهرة، ١٩٩٦م.
٤٢١. من أسرار البيان القرآني، د. فاضل صالح السامرّائي، دار الفكر ناشرون

وموزّعون، عمّان، ٢٠٠٩م.

٤٢٢. مناهج بحث الإمامة بين النظريّة والتطبيق، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ محمد جواد الزبيدي، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٤٢٣. مناهج البحث في اللغة، د. تمّام حسّان، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٩٠م.

٤٢٤. مناهج تفسير القرآن، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، مؤسّسة الهدى، بيروت، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٤٢٥. مناهج علم اللغة من هرمان باول حتّى ناعوم تشومسكي، بريجيته بارتشت، ترجمة: د. سعيد حسن بحيري، مؤسّسة المختار، القاهرة، ١٩٩٦م.

٤٢٦. مناهل العرفان في علوم القرآن، الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ط٤.

٤٢٧. من بلاغة القرآن، د. أحمد أحمد بدوي، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ط٤.

٤٢٨. من تجارب الأصوليين في المجالات اللغويّة، السيّد محمد تقي الحكيم، النجف الأشرف، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٢٩. منتهى الأصول، حسن الموسوي البجنوردي (ت: ١٣٩٦هـ)، مؤسّسة مطبعة العروج، إيران، ١٤٢١هـ.

٤٣٠. المنصف في شرح كتاب التصريف، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت: ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٣١. المنصف في النحو واللغة والإعراب، نصر الدين فارس وعبد الجليل زكريا، دار المعارف بحمص، ١٩٩٠م، ط٢.

٤٣٢. المنطق، الشيخ محمد رضا المظفّر، تحقيق وإشراف: الشيخ رحمة الله

الرحمتي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم المشرّفة، ١٤٢٣هـ.

٤٣٣. منطق فهم القرآن الأسس المنهجيّة للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسيّ، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، دار فراقد، قم، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

٤٣٤. منكرو المجاز في القرآن الكريم والأسس المنهجيّة التي يستندون إليها، د. إبراهيم عوض، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٣٥. منّة المنّان في الدفاع عن القرآن، السيّد محمد الصدر، طليعة النور للطباعة والنشر، ١٤٢٥هـ.

٤٣٦. منهج الأصول، محمد محمد صادق الصدر، مطبعة النجف الأشرف، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٤٣٧. المنهج التفسيري عند العلّامة الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، دار فراقد، قم، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠ م، ط٢.

٤٣٨. منهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر، د. أحمد زبون الأزرقي، مركز الهدف للدراسات، منشورات المحبّين، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، ط٢.

٤٣٩. المهذّب في علم التصريف، د. هاشم طه شلاش ود. صلاح مهدي ود. عبد الجليل عبيد حسين، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كلّية التربية الأولى (ابن رشد)، بغداد، ١٩٨٩م.

٤٤٠. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيّد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مطبعة بغداد، ١٩٨٦م، ط٣.

٤٤١. موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام، الشيخ هادي النجفي، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٤٢. موسوعة العقائد الإسلاميّة، محمد الريشهري، بمساعدة: رضا برنجكار وعبد الهادي المسعودي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٥هـ.

٤٤٣. الموقع الألكتروني الرسمي لسماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، (http: www. alhaydari.com.ar)، الصفحة الرئيسة.

٤٤٤. الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤١٢هـ)، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣هـ، ط٣.

٤٤٥. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله، قتادة بن دعامة السدوسي (ت: ١١٧هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م، ط٣.

٤٤٦. النحو الأساسي، د. محمد حماسة عبد اللطيف ود. أحمد مختار عمر ود. مصطفى النحّاس زهران، دار الفكر العربي، مصر، ١٤١٧هـ ـ١٩٩٧م.

٤٤٧. نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي، دار الشروق للطباعة، القاهرة، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ط٤.

٤٤٨. النحو في ظلال القرآن الكريم، عزيزة يونس بشير، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، عمّان، ١٤١٨هـ ـ١٩٩٨م.

٤٤٩. نحو القرآن، أحمد عبد الستار الجواري، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

٤٥٠. النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة المتجدّدة، عبّاس حسن، انتشارات ناصر خسرو للطباعة والنشر، طهران، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط٦.

٤٥١. النحو والدلالة (مدخل لدراسة المعنى النحوي ـ الدلالي)، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥م، ط٢.

٤٥٢. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، اعتنت بتصحيحه: السيّدة مهر النساء، طُبِعَ بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهنديّة.

٤٥٣. نزهة الطرف في علم الصرف، أحمد بن محمد الميداني (ت: ٥١٨هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٤٥٤. النصّ من القراءة إلى التنظير، د. محمد مفتاح، إعداد وتقديم: د. أبو بكر العزّاوي، منشورات شركة النشر والتوزيع، المدارس ـ الدار البيضاء، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٥٥. النصّ والأسلوبيّة بين النظريّة التطبيق، عدنان بن ذريل، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م.

٤٥٦. نظريّات التعلّم، د. أحمد زكي صالح، مكتبة النهضة المصريّة، مصر، ١٩٧١م.

٤٥٧. نظريّة النقد العربي رؤية قرآنيّة معاصرة، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٥٨. النعت في التركيب القرآني، د. فاخر هاشم الياسري، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ٢٠٠٩م.

٤٥٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، مؤسّسة إسماعليان للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ١٣٦٤هـ.

٤٦٠. نهج البلاغة، ما جمعه الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، شرح الشيخ: محمد عبده، دار الذخائر، قم، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٤٦١. نواسخ القرآن، أبو الفرج جمال الدين بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٤٦٢. نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين، السيّد نعمة الله الموسوي الجزائري (ت: ١١١٢هـ)، تحقيق: السيّد الرجائي، مؤسّسة النشر الإسلامي بقم

المشرّفة، ١٤١٧هـ.

٤٦٣. نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار، الشيخ محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٥هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٤٦٤. الهداية في الأصول والفروع، الشيخ أبوجعفر محمد بن علي بن بابويه القمّي الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، نشر وتحقيق: مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، ١٤١٨هـ.

٤٦٥. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، أبو بكر جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلميّة، جامعة الكويت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٤٦٦. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، سلوى محمد العوّاد، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٤٦٧. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سليمان البلخي (ت: ١٥٠هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٨م.

٤٦٨. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز المعروف بتفسير الواحدي، علي بن أحمد الواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشاميّة، دمشق، ١٤١٥هـ.

٤٦٩. وصف اللغة العربيّة دلاليّاً (في ضوء مفهوم الدلالة المركزيّة دراسة حول المعنى وظلال المعنى)، محمد محمد يونس علي، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، ١٩٩٣م.

٤٧٠. ولاية الإنسان في القرآن، جوادي آملي، دار الصفوة للطباعة، بيروت، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٤٧١. الولاية التكوينيّة حقيقتها ومظاهرها، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، قم، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٤٧٢. ينابيع المودّة لذوي القربى، الشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت: ١٢٩٤هـ)، تحقيق: سيّد علي أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ.

٤٧٣. يوسف الصدّيق رؤية قرآنيّة، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجيّاشي، دار فراقد، قم، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

ثانياً: البحوث والمقالات

٤٧٤. التنوّع الدلالي للمفردة القرآنيّة في ضوء السياق (نماذج مختارة)، د. كاظم عبد فريح المولى، د. عبد الحسن علي مهلهل، مجلّة جامعة ذي قار، العدد: ٤، مج٣، آذار ٢٠٠٨م.

٤٧٥. الجذر (س ك ن) بين الاستعمال المعجمي ومستويات الخطاب القرآني، د. نهاد فليح حسن العاني، مجلّة المورد، مج٣١، ع٢، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٤٧٦. الدلالة بين المفهوم وإشكاليّة فهم النصّ، خديجة عنيشل، مجلّة الأثر، ع١٧، لسنة ٢٠١٣م (جانفي).

٤٧٧. السياق القرآني والدلالة المعجميّة، د. ماجدة صلاح حسن، مجلّة المجلّة الجامعيّة (جامعة السابع من أبريل)، العدد: ٩، لسنة ٢٠٠٧م.

٤٧٨. السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث النبوي ـ حديث من تقرّب إليّ شبراً تقرّبت إليه ذراعاً ـ نموذجاً، ياسر أحمد الشمالي، مجلّة دراسات علوم الشريعة والقانون (الجامعة الأردنيّة)، مج ٣٨، عدد: ١، لعام ٢٠١١م.

٤٧٩. السياق والنصّ ـ استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصّي، فطّومة لحمادي، مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ـ جامعة محمد خيضر، بسكرة ـ الجزائر، عدد: ٢ و٣، لعام ٢٠٠٨م.

٤٨٠. السياق ومقتضى الحال في مفتاح العلوم ـ متابعة تداوليّة، باديس لهويمل، مجلّة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري ـ جامعة بسكرة، الجزائر،

ع٩، لسنة ٢٠١٣م.
٤٨١. صور من اتّساع دلالة الألفاظ والتراكيب في (تفسير الكشّاف)، د. محمد فاضل صالح السامرّائي، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة واللغة العربيّة وآدابها، ج١٩، ع٤٢، رمضان ١٤٢٨هـ.
٤٨٢. العلاقات السياقيّة في بناء الجملة القرآنيّة سورة الأحقاف إنموذجاً، د. هديل عبد الحليم داود البكر، مجلّة التربية والعلم، مج١٩، ع١، لسنة ٢٠١٢م.
٤٨٣. المعنى والقاعدة النحويّة، د. محمد بن جاسم الجاسم، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة واللغة العربيّة وآدابها، ج١٧، ع٣٢، ذو الحجّة ١٤٢٥هـ.
٤٨٤. (ال) في الكلام العربي ـ دراسة في اتّجاهات الفكر النحوي العربي، حمدي الجبالي، مجلّة جامعة الأزهر بغزّة، مج٧، ع١، ٢٠٠٤م.
٤٨٥. من أسرار تعدية الفعل في القرآن الكريم، د. يوسف بن عبد الله الأنصاري، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة واللغة العربيّة وآدابها، المملكة العربيّة السعوديّة، ج١٥، ع٢٧، جمادى الثانية ١٤٢٤هـ.
٤٨٦. نظريّات نشأة اللغة عند العرب، د. محمد حسين آل ياسين، مجلّة المورد، مج٧، ع٣، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

ثالثاً: الرسائل الجامعيّة

٤٨٧. أدبيّة النصّ القرآني دراسة إجماليّة، مولود محمد زايد البيضاني، (أطروحة دكتوراه)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
٤٨٨. الأساليب البلاغيّة في تفسير نظم الدرر في تناسب السور للبقاعي، (ت: ٨٨٥هـ)، عقيد خالد حمود محيي العزاوي، (أطروحة دكتوراه)، كلّية التربية ـ ابن رشد ـ جامعة بغداد، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
٤٨٩. أسلوب الالتفات في شعر الجواهري (١٩٢٠ـ١٩٦١م)، شيماء محمد كاظم الزبيدي، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة بابل، ١٤٢٦هـ

ـ ٢٠٠٥م.

٤٩٠. اسم التفضيل في القرآن الكريم... دراسة دلاليّة، رياض يونس خلف الجبوري، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة الموصل، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٤٩١. الالتفات في القرآن الكريم، صدام حسين علوان الدليمي (أطروحة دكتوراه)، كلّية الآداب ـ جامعة بغداد.

٤٩٢. ألفاظ الغفران في القرآن دراسة لغويّة، سحر ناجي فاضل المشهدي، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية للبنات ـ جامعة الكوفة، ١٤١٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٤٩٣. البحث الدلالي في تفسير (من وحي القرآن) للسيّد محمد حسين فضل الله، جابر محيسن عليوي، (أطروحة دكتوراه)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

٤٩٤. البنيات الأسلوبيّة في شعر الدكتور أحمد الوائلي دراسة نظريّة وتطبيقيّة، علي يونس عودة، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م

٤٩٥. بنية النصّ في سورة الكهف مقاربة نصّية للاتّساق والسياق، شعيب محمودي، (رسالة ماجستير)، كلّية الآداب واللغات ـ جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجمهوريّة الجزائريّة، ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠م.

٤٩٦. دراسة أسلوبيّة في سورة الكهف، مروان محمد سعيد، (رسالة ماجستير)، كلّية الدراسات العليا (نابلس ـ فلسطين)، جامعة النجاح الوطنيّة، ٢٠٠٦م.

٤٩٧. دقائق الفروق اللغويّة في البيان القرآني، محمد ياس خضر الدوري، (أطروحة دكتوراه)، كلّية التربية (ابن رشد) ـ جامعة بغداد، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٨م.

٤٩٨. الدلالة السياقيّة عند المفسّرين حتّى منتصف القرن السادس الهجري، بشير سعيد سهر محمد المنصوري، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
٤٩٩. دواعي احتماليّة الدلالة النحويّة في القرآن الكريم، شعلان عبد علي سلطان، (أطروحة دكتوراه)، كلّية التربية ـ جامعة بابل، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.
٥٠٠. رموز القرآن الكريم، جيهان فضل الحجّاج، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.
٥٠١. رمزيّة الماء في شعر السيّاب، مولود محمد زايد البيضاني، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠١م.
٥٠٢. السبك النصّي في القرآن الكريم دراسة تطبيقيّة في سورة الأنعام، أحمد حسين حيّال، (رسالة ماجستير)، كلّية الآداب ـ جامعة المستنصريّة، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١١م.
٥٠٣. سورة الإسراء دراسة بلاغيّة دلاليّة، فاضل ضايف سلطان، (رسالة ماجستير)، كلّية الآداب ـ جامعة الكوفة، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٧م.
٥٠٤. قوّة المعنى في العربيّة، مهنّد ذياب فيصل الجبر، (أطروحة دكتوراه)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.
٥٠٥. لفظة آمن وما تعلّق بها في القرآن الكريم دراسة لغويّة، عمّار غالي سلمان الصيمري، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.
٥٠٦. الهدى ومشتقّاته في القرآن الكريم دراسة لغويّة دلاليّة، عباس عبد العزيز صيهود، (رسالة ماجستير)، كلّية التربية ـ جامعة البصرة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

الفهرس

الفصل الثاني: الدلالة الصرفيّة

الفصل الثالث: الدلالة النحويّة

الفصل الرابع: الظواهر اللغويّة

الفصل الخامس: السياق وأثره في الدلالة